

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2018/3 (62. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

A tudattalan



Tartalom

A tudattalan (<i>Ambrus Gergely – Ullmann Tamás</i>)	5
--	---

TANULMÁNY

PLÉH CSABA: A kognitív tudattalanról	9
HORVÁTH LAJOS: Fenomenológiai tudattalan és testemlékezet	30
OLAY CSABA: Az alany kérdése Freudnál: vágyteljesülés és szublimáció	44
HÁRS GYÖRGY PÉTER: Mit nem tud a tudattalan?	67
SÁGI PÉTER TAMÁS: Libet-kísérletek és szabad akarat	86
KOVÁCS DÁNIEL ATTILA: Önismeret és öntudat Szent Ágoston <i>De Trinitatéjában</i>	98

SZEMLE

SZEGEDI NÓRA: A kifejezésről – felsőfokon	119
LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN: Affektivitás a kora újkori filozófiában	125
<i>A Magyar Filozófiai Szemle</i> bibliográfiája 2018	133
E számunk szerzői	139
Summaries	141



A tudattalan

A *Magyar Filozófiai Szemle* 2018/3. száma a tudattalan pszichológiai jelenségeket különböző nézőpontokból vizsgáló írásokat tartalmaz, így a klasszikus pszichoanalitikus felfogás mellett a tudattalan kognitív, illetve fenomenológiai megközelítéseivel kapcsolatos írásokat is.

Pléh Csaba tanulmánya az ún. „kognitív tudattalannal” kapcsolatos elméletekről ad nagy léptékű, áttekintő bemutatást. Konkrétabban azt vizsgálja, hogy „a 20. század utolsó harmadában hogyan merül fel a modern kognitív pszichológiában újra a nem tudatos működés problémája. Hogyan alakul ki az a felfogás, amely a pszichoanalitikusok klinikai, szimbolikus és dinamikus tudattalan-felfogásával szemben vagy azzal párhuzamosan, s mindenképpen arra reflektálva, a nem tudatos meghatározottságot és szerveződést mint a lelki élet valamiféle alaptényét képzelel el.” Az első történeti egységben a racionális és irracionális tudattalan aspektusok klasszikus filozófiai jellemzéseitől kiindulva (Leibniz, Hartmann, Schopenhauer) a 19. századi korai kísérleti pszichológia Helmholtz és Wundt által fémjelzett korszakát mutatja be. A második nagy egység a 20. századi New Look elméleteket tárgyalja, amelyek a motivációs tényezők hatását vizsgálták az észlelésre. A harmadik vizsgált terület a tudattalan procedurális rendszerek hatása a nyelvi folyamatokra.

Horváth Lajos *Fenomenológiai tudattalan és testemlékezet* című tanulmánya pszichoanalízis és fenomenológia viszonyát igyekszik tisztázni. Husserl és Freud elmélete első pillantásra összemérhetetlennek tűnik, az utóbbi években azonban egyre több analógiát és találkozási pontot fedeznek fel közöttük az elemzők. A kortárs fenomenológia már nemcsak az én alatti szférák passzív folyamatai iránt érdeklődik, hanem meglepő módon az elfojtás fogalmát is integrálni próbálja. A szerző Thomas Fuchs testemlékezet-koncepciójára támaszkodik, amely szakítani próbál a tudatos és a tudattalan éles szembeállításával, és azt állítja, hogy a tudattalan nem az elrejtettel, hanem inkább az indirekt módon megjelenő tartalommal azonosítható. A tanulmány második része azt elemzi, hogy az affektivitás és az implicit folyamatok milyen szerepet játszanak a traumatikus tapasztalatokra való emlékezésben. Az elfojtás eleven erői nem intrapszichés

folyamatok, hanem inkább az életvilágban megpillantható implicit viselkedési minták, melyek többek közt az elkerülő viselkedésben, reaktív mintákban, projekciókban és traumatikus élmények önkéntelen ismétlésében nyilvánulhatnak meg. Fuchs szerint nemcsak az intencionális visszaemlékezésben, hanem az eleven test affektivitása révén is megjelenik a múlt. Ez a habituális testemlékezet prereflektív és implicit jellegű. Az elfojtás jelensége így nem a lélek mélyrétegeibe vezet, hanem a viselkedés és a testi affektusok szintjén jelenik meg.

Olay Csaba *Az alany kérdése Freudnál: vágyteljesülés és szublimáció* című polemikus írása a vágy alanyának kérdését járja körül a freudi pszichoanalitikus elméletben. A vágy alanyának kérdését két különböző aspektusában vizsgálja: ki annak a vágnak az alanya, aki az álomban eléggül ki, és ki annak a vágnak az alanya, aki a szublimációban, vagyis a kulturális és tudományos aktivitásban találja meg a kielégülését? A tanulmány arra a következtetésre jut, hogy Freud elmélete önellentmondó a vágy alanyának vonatkozásában: mivel az álom az álmunka és a tudattalan rejtjelezett transzformációinak az eredménye egyfelől, másfelől pedig egy vágy kielégülése, ezért Freud képtelen megoldani azt a strukturális kérdést, hogy miként kell elképzelnünk a vágy és a vágykielégülés alanyát. Egy olyan szubjektum feltevése, aki nincs tudatában vágya kielégülésének, paradox feltevésnek tűnik. A tanulmány második része ugyanezt a paradox struktúrát fedezi fel a kulturális és tudományos aktivitás szublimációs kielégülésének folyamatában. Freud értelmezése nyomán rendkívül nehéz számot adni a tudományos és művészeti tevékenységek sajátos örömről. E tevékenységek ugyanis jellegzetesen nem hiány–kielégülés szerkezetet mutatnak, s ennél fogva jellemzően nem intenzív élvezetek, hanem olyan folyamatok, amelyek céljukat magukban hordják, amennyiben végzésük tartós örömet ad. Freud fontos pontokon beszél tudattalan vágyakról, melyek szerkezetét nem tisztázza, jóllehet érzékeli a bennük rejlő feszültséget. A szerző szerint nehéz elhárítani a benyomást, hogy Freud végső soron két, összeegyeztethetetlen leírásmódot váltogat az alanyra nézve.

Hárs György Péter *Mit nem tud a tudattalan?* című írása a tudattalan pszichoanalitikus elméletét egy sajátos perspektívából vizsgálja. Azt a kérdést teszi fel, hogy a tudattalan vajon képes-e dialógusra, és ha igen, akkor mivel, illetve kivel áll dialógusban. A tanulmány először azt tárgyalja, hogy ha a tudattalan nem pusztán a tudat hiánya, akkor vajon mit mondhatunk arról, hogy tud-e valamit a tudattalan. A tudattalanról a következő pozitív állítások tehetők: a tudattalan nyelvszerű, sajátos racionalitás jellemzi és dialogikus. A tanulmány elsősorban ez utóbbi jellemzőre fókuszál, és a tudattalan dialógusait három szinten fejt ki. Az első a dialógus a tudattalanon belül: párbeszéd zajlik a tudattalan különböző részei között, a tudattalan ösztönök között, illetve az egyéni és a családi tudattalan között. A második szinten megállapítja, hogy dialógus zajlik a tudattalanok között is: a tudattalanok párbeszédét elsősorban Ferenczi elemezte és emelte be a pszichoanalitikus diskurzusba. A harmadik dialógusforma a tudat és a tu-

dattalan párbeszéde: például az álom felfogható-e a tudattalan tudatnak küldött üzeneteként? A tanulmány végül arra a kérdésre próbál válaszolni, hogy mit tud másként a tudattalan, mint a tudat. Tudat és tudattalan különbsége temporális különbségként ragadható meg: a tudat a múlt–jelen–jövő kontinuumában mozog, a tudattalan viszont a múlttá vált abszolút jelenben.

Sági Péter tanulmányában azokkal a híres neurofiziológiai kísérletekkel foglalkozik, így Benjamin Libet kísérleteivel, amelyek egyes értelmezők szerint azt mutatják meg, hogy a látszat ellenére nincs szabad akaratunk: amikor úgy tűnik számunkra, hogy cselekvésünk saját tudatos és szabad akaratunkból folyik, az illető cselekedet kiváltó oka valójában bizonyos, a tudatos reflexiót időben megelőző, tudattalan neurológiai aktivitás. Sági amellet érvel, hogy egyfelől ezek a kísérletek, illetve a rájuk alapozott érvelés a szabad akarat realitása ellen módszertani hibákkal terheltek. Másfelől, hogy jelenlegi idegtudományi ismereteink nem elégségesek ahhoz, hogy kellően megalapozzák a szabad akarat létezésébe vetett hitünk feladását.

Kovács Dániel írása a saját elménk ismeretével kapcsolatos ágostoni elképzeléseket vizsgálja. Az elmélet, amit legrészletesebben a *De Trinitate X.* könyve fejt ki, két központi fogalom, az önismeret és az öngondolás köre szerveződik. E fogalmak értelmezése erősen vitatott: Kovács két meghatározó interpretációt vizsgál, Johannes Brachtendorf és Charles Brittain nézeteit, és ezekhez képest fogalmazza meg saját, új interpretációját. Eszerint az értelem önismerete valamilyen módon mindig tudatos. Amikor azonban az értelem önmagán kívül más tárgyakat is megragad, a figyelem megoszlása következtében az önismeret tudatossága korlátozódik. Ilyenkor csak úgy vagyunk tudatában önmagunknak, mint kognitív aktusaink alanyának. Az öngondolás ezzel szemben akkor jelenik meg, amikor az értelem figyelme nem külső tárgyra, hanem teljes mértékben önmagára összpontosul. Ilyenkor az értelem teljes mértékben tudatában van saját lényegének. Az előbbi esetben az önismeret csupán a minimális öntudat értelmében tudatos, míg az utóbbiban hozzáférési tudatossággal is rendelkezik. Mindezek alapján Kovács azt állítja, hogy Ágoston elméletének központi eleme az a tézis, amely szerint az önmegragadás elsődleges az alanytól különböző tárgyak megragadásához képest.

Recenzió rovatunkban Szegedi Nóra Rónai András *A kifejezés* (L'Harmattan, Budapest, 2017) című könyvéről ír, Lengyel Zsuzsa Mariann pedig a Boros Gábor, Szalai Judit és Tóth Olivér István által szerkesztett *The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy* (Budapest, ELTE Eötvös Kiadó, 2017) című tanulmánygyűjteményt mutatja be. A számot a 2018-ban megjelent magyar vonatkozású filozófiai művek bibliográfiája zárja, Lengyel Zsuzsanna Mariann összeállításában.

Ambrus Gergely – Ullmann Tamás



A kognitív tudattalanról*

Maga a dolgozat címe is magyarázatra szorul. Arról adok összefoglalást, hogy a 20. század utolsó harmadában hogyan merül fel a modern kognitív pszichológiában újra a nem tudatos működés problémája. Hogyan alakul ki az a felfogás, amely a pszichoanalitikusok klinikai, szimbolikus és dinamikus tudattalan-felfogásával szemben vagy azzal párhuzamosan, s mindenképpen arra reflektálva, a nem tudatos meghatározottságot és szerveződést, mint a lelki élet valamiféle alaptényét képzelel el. Ha a kognitív pszichológiának a különböző viszonylag rögzített szerveződési módokat, architektúrákat tételező zsargonjával fogalmazunk, ez olyan architektúrát konstituál, amelynek van egy, a beszámoló számára nem hozzáférhető, de mégis szemantikailag szervezett s magas szintű problémamegoldást is magába foglaló működésmódja. Ennek egy része reprezentációs nem-tudatosságot jelent, olyan gondolati megjelenítéseket, amelyek leképezési viszonyban vannak a valósággal, ugyanakkor nem triviálisan hozzáférhetőek a tudatos önbeszámoló számára. Egy részük viszont eljárási jellegű, a modern emlékezetpszichológiából ismert procedurális tudásokhoz kapcsolódik, melyek a hozzáférés és az idői szerveződés tekintetében ugyancsak nem állnak rendelkezésre a tudatos beszédmód számára; ugyanakkor nem valamit tükröznek a valóságból, hanem „csupán” mozgásunk és viselkedésmódunk, vagy akár nyelvtani készségeink szerveződési oldalait jelentik (Squire–Kandel 1999).

Ha a Freud architekturális képéből indulunk ki, akkor mindaz, amit a modern pszichológia saját kísérleti módszereinek értelmezésére támaszkodva kognitív tudattalannak nevez, ahhoz a szerveződéshez tartozik, amit Freud valójában *tudatelőttinek* nevezett első topográfiai modelljében, amelyben megkülönbözteti a tudatos, a tudatelőtti és a tudattalan folyamatokat. Ebben a freudi értelmezésben a „valódi” tudattalan folyamatok elfojtás alatt állnak és csak közvetten hozzáférhetőek a tudatosság számára. Ugyanakkor alapvetően a vágyak betüremkedését mutatják élményvilágunkba és viselkedésszerveződésünkbe.

* Köszönöm Ambrus Gergelynek a meghívást a dolgozat megírására, Forgács Bálintnak (ELTE) pedig gondos kommentárjait.

Meghatározó szerepük van a felszín, a manifeszt élmény, a megfigyelhető élet világában.

A mai kísérleti pszichológia által kultivált kognitív tudattalan fogalmának hosszú múltja van. Mint Lancelot Law Whyte (1960/2004) megfogalmazta, az európai kulturális hagyományban Descartes azonosította a mentálist tudatossal, s ezután a 19. század elejétől 100 évig tartott a modern filozófiának, orvoslásnak és pszichológiának, míg visszahozta, újra felfedezte a nem tudatos meghatározottság gondolatmenetét. Whyte egyben arra is rámutatott, hogy a nem tudatos meghatározottság előtérbe kerülésének három különböző sávja volt. Az egyik a *kognitív*, a másik a *vitális*, a harmadik pedig a *patologikus* felfogás. A kognitív felfogásban számos filozófiai előfutár mellett odatartozik majd Wolff, Kant, Herbart, Helmholtz és Wundt munkássága. A nem tudatos észlelések gondjából indulnak ki, amelyet már Leibniz megfogalmazott a *petites perceptions* fogalmával, illetve az érzékelés és az appercepció közötti átmenetek, a gondolkodás gyors, nem tudatosuló folyamatai érdeklik őket. A *vitális tudattalan* fogalmába az ösztönök, a szándékok, az érzelmek, motivációk meghatározó szerepe azok a mozzanatok, amelyek Whyte történelmi értelmezésébe kerülnek, s amelyeket ma – Freud nyomán – a nem tudatos mozzanatok dinamikus szerepének tartunk. A *patologikus tudattalan* fogalmába pedig a filozófiai eredmények után, Maudsley, Charcot, Bertnheim, Breuer, Freud és Jung felismerései tartoznak, akik mintegy a betegágy mellet észrevették, hogy a mentális zavarok a pszichológiai folyamatok nem tudatos tartalmain, az élettörténet leképezésén alapuló meghatározottságát mutatják.

A 19. század végének filozófiai rendszerezőjétől, Eduard Hartmanntól (1893, magyarul lásd Alexander [1884] részletes bemutatását) egy másik osztályozás is származik. Hartmann háromféle tudattalant különböztetett meg: a legegyszerűbb tartozik a korai idegrendszer-kutatásból származó reflexes és automatikus folyamatok világa, amelyek nem szándékosan szerveződő készségek. Hartmann itt például a térdreflexre és egyéb egyszerű, a neurológusok által már a 19. század közepén leírt folyamatokra utal. A második szint a mentális világ nem tudatos része, amit ma kognitív tudattalannak neveznénk: olyan észlelések és az észlelésbe belejátszó gyorsan lezajló folyamatok, amelyek nem hozzáférhetők a tudatosság számára. Végül Hartmann különös fogalma az „abszolút tudattalan”, amelyen azokat a folyamatokat érti, amelyek a schopenhaueri hagyománynak megfelelően, valamiféle ontológiai végső létezőnek képzelnek el nem tudatos folyamatokat, mint például Schopenhauer az akaratot.

I. A RACIONÁLIS TUDATTALAN KORAI HAGYOMÁNYA

Nem akarok teljes történeti áttekintést nyújtani, mégis, a mai fejlemények megértése tekintetében is fontos megvizsgálnunk, hogyan is alakult a kísérleti pszichológia kezdetén az, amit Eduard Hartmann pszichológiai (mentális) tudattalannak nevezett. Azért fontos ezt megnézni, mert bizonyos fokig a kognitív tudattalannal kapcsolatos mai kutatások előképét láthatjuk benne, ahol azok a fogalmi megkülönböztetések is felmerülnek, amelyek ma is fontosak számunkra. Ennek a hagyománynak két irányító attitűdje volt, vagy azt is lehetne mondani, két dimenziója. Az egyik dimenzió *a tudattalan folyamatok pozitív, illetve negatív értelmezése*. Negatív értelmezésen itt nem valamiféle érzelmi értékelésre kell gondolnunk, hanem arra, hogy a tudattalan folyamatokat pusztán az jellemzné, hogy halványabbak, gyengébbek, zajosabbak, és ezért nem hozzáférhetők a tudatosság számára, természetüket tekintve azonban ugyanolyanok. Ez a mozzanat nagyon fontos lesz a mai kognitív kutatásban, amikor arra vagyunk kíváncsiak, hogy vannak-e például szemantikai hatások a feltételezett kognitív tudattalanban rendkívül rövid idejű ingerexpozíciók mellett. Ha a szójelentés például a szófelismerés során ugyanolyan módon befolyásol, akár tudatában vagyunk, akár nem, akkor ez a „negatív értelmezés” mellett lesz érv. A pozitív értelmezés, amelynek legjelentősebb fordulópontja természetesen Freud (1900) munkássága, azt hirdeti, hogy a tudattalan folyamatok minőségileg térnek el a tudatos folyamatoktól, és például a sűrítés, a szimbolizáció, az eltolás révén, egészen másként szerveződnek. A másik dimenziója a kognitív hagyomány értelmezésének a *racionális és irracionális* mozzanatok előtérbe helyezése. A racionális felfogás az észlelés és a gondolkodás folyamataiban próbálja tetten érni a nem tudatos lépéseket, míg a másik, az irracionális irány a pszichoanalitikus dinamikus szemléletnek is megfelelően elsősorban az értékek és a mozgató erők behatolását vizsgálja a megismerési folyamatokba.

A kísérleti tudattalan-kutatásban ez utóbbinak a hagyománya felel meg, a „perceptuális elhárítás” népszerű problémájának az 1950-es években, de később is, az ún. Új Szemlélet többszöri megjelenésében, ahol a kísérletezők arra lesznek kíváncsiak, hogyan befolyásolják az észlelési folyamatokat motivációs tényezők. Most azonban az irracionális kognitív tudattalant és a pozitív kognitív tudattalant kevésbé fogom érinteni, ezekről korábban részletes összefoglalókat írtam (Pléh 2011a, b). Ehelyütt javarészt azzal foglalkozom, hogy a tudatos és nem tudatos között folytonosságot feltételező szerzők szerint hogyan is közelíthető meg kísérleti módszerekkel a nem tudatos szerveződés problémája.

A tudattalan folyamatok racionális vizsgálatának hagyománya a 17. században Leibniz-cel kezdődött. Leibniz közismerten az infinitezimális folyamatok matematikai elméleteinek kidolgozója, amelyekben a végtelen kicsit és a végtelen kicsiny változást keresi. Ezt az attitűdöt kiterjesztette az észlelés világára is. Az infinitezimális számítások logikája, hogy átlépünk a kis változásokról a végte-

lenül kicsiny változásokra, tette lehetővé a differenciál-számítást. Az észlelésre nézve ez azt sugallta, hogy valami módon csökkentve az ingereket, az észlelés is csökkenni fog. Ugyanakkor ezt a csökkentést itt is végtelenig folytathatjuk, s nincs okunk feltenni, hogy megszűnne az észlelés, ha tovább gyengítjük az ingereket. A tudatosan nem észlelt, de feltételezett észlelési határokat nevezte Leibniz *petites perception*nak. A kora modern filozófia történésze, Kulstad (1977, 1991) elemzése szerint Leibniz két érvet sorolt fel a kicsiny nem tudatos észlelések létezésé mellett.

- (1) Gondolkodás közben többnyire reflektálunk, ám nem mindig, vagyis nem mindig vagyunk tudatosak. „Gyakran előfordul, ha nem vagyunk, mondjuk így, felkészülve, és nem figyelmeztetnek arra, hogy vegyük észre saját észleléseinket, akkor ezek reflexió nélkül megtörténnék úgy, hogy akár észre sem vesszük őket” (Leibniz 1665; Kulstad 1977. 57 nyomán).
- (2) Van azután egy logikai regressziós érv is. Az ember igen erőteljesen úgy érzi, hogy mindig gondol valamire. Mégis kell, hogy olyan pillanatok is legyenek, amikor ez nem így van. „Nagyon szükség van rá, hogy abba hagyjam a reflexiót mindezekén és, hogy legyen olyan gondolatom is, amely anélkül megtörténhet, hogy rá gondolnék” (uo. 59). Itt Leibniz szóhasználatában a „gondolni valamire” tudatosságot jelent, s mai terminológiára lefordítva azt hirdeti, hogy van kogníció metakogníció nélkül is.

Herbart (1891) különös matematikai pszichológiájában, másfél évszázaddal Leibniz után, a tudatos–tudattalan megkülönböztetés sokkal részletesebbé válik. Herbart elsőként kezdett egy színházi metaforát használni a tudatosság értelmezésére. A tudatosság az emberi léleknek pusztán egy szelete, hasonlóan ahhoz, ahogyan a színpadon bizonyos színészeket megvilágít a reflektor, s másokat nem. Ahogy Herbart egy mai értelmezése rámutat, ez a felvetés részben racionális elmélet munkaemlékezetünk korlátairól, ugyanakkor vannak konnotációi tudattalan életünk dinamikájáról is.

Az egyszerre megjelenő prezentációk számát elméletileg az emberi elme szűk volta korlátozza; konfliktus esetén azonban, a prezentációk erőkké válnak. Minden, ami a lélekben történik úgy is értelmezhető, mint állandó küzdelem az elme rendelkezésére álló korlátozott térért. A csatában vesztes prezentációk nem semmisülnek ám meg, hanem a tudat küszöbe alá elfojtódnak. Elfojtódás után a küszöböt ostromolják, megpróbálnak újra behatolni a tudatba. (Huemmer–Landerer 2010. 75.)

Herbart még a 19. század második felében is alapvető referencia volt német nyelvterületen, s mint Wolman (1968) rámutatott, a középiskolai tankönyvek révén Freud tudattalan felfogását is befolyásolta.

A 19. század végén, a német szerveződésű kísérleti pszichológia megjelenésekor, Helmholtz részletes elméleteket dolgozott ki a tudattalan következtetések

észlelésben betöltött szerepéről. Helmholtz úgy is tekinthető, mint az eljárás-típusú, procedurális kognitív tudattalan elméletek előfutára, hiszen gondolatmenetében a hangsúly már nem a reprezentációkon, hanem inkább a folyamatokon van. Hasonló ez ahhoz, ahogyan Ullman (2001, 2016) az eljárási tudások „unaware” és „unconscious” természetét állítja szembe a deklaratív rendszerek többnyire tudatos hozzáféréssel. Helmholtz a *tudattalan induktív következtetéseket* a perceptuális szerveződés alapjaként vetette fel. Ezek a folyamatok a legjellegzetesebb példák a kognitív tudattalan negatív jellemzésére. Helmholtz az észlelést a gondolkodás és a John Stuart Mill-féle induktív logika mintájára képzelte el. A tudattalan és a tudatos folyamatok ugyanis megfeleltethetők egymásnak. A térlátást az magyarázná például, hogy a fordított retinakép agyi értelmezése során egy villámgyors következtetés vezethet oda, hogy ami lentinek látszik, az valójában fent van és így tovább. Ez a használata „a következtetés” fogalomnak, melyet Helmholtz közismerten John Stuart Mill logikájából vett át, magát az észlelés folyamatát túl okossá tette kritikusi szerint. Helmholtz ihletése azonban pozitív inspirációként is megmaradt. Julesz Béla (1991) a 20. század végén is arra a következtetésre jut, hogy bizonyos észlelési folyamatok következtetés jellegűek, vagyis helyes a helmholtzi gondolatmenet. Fodor (1983) az emberi gondolkodás moduláris felfogásának kialakításakor viszont fordított felfogást javasolt. Míg Helmholtz a gondolkodás mintájára képzelte el az észlelést, addig Fodor az észlelés mintájára képzelte el a gondolkodást. Az észlelés maga egy automatikus és önmagában megálló folyamat, s hasonló módon, a gondolkodásnak is kell, hogy legyenek ilyen önmagában is megálló szerveződési elvei. Fodor az ún. input-rendszer típusú gondolatmenetében tagad minden felülről lefelé történő behatolást az észlelési folyamatokba. Az emberi elme perceptuális gépezetében nagyon gyorsan működő automatikus folyamatok érvényesülnek, hasonlóan ahhoz, ahogy például a színlátás rendszerét nem tudjuk kikapcsolni, amikor épp nincs rá szükségünk.

Helmholtz szélsőséges intellektualizmusát már saját korában is bírálták. A modern értelmezők közül Hacker (1995) részletes kritika tárgyává tette Helmholtz felfogását, különösen, ami a következtetés használatát illeti. Hacker szerint Helmholtz több kategóriahibát követett el az érzetadatok, az érzékelés és az észlelés értelmezése során. A következtetés fogalmát is tévesen használja, hiszen ezt Hacker szerint csak kijelentésekre lehet alkalmazni, márpedig érzékeletekkel kapcsolatban nincsenek kijelentések. Mint Rock (1983), egy modern Helmholtz-követő, szintén rámutatott, nincs különbség az érzékelés nyújtotta jelek értelmezésében, amikor tapasztalati hatásokról van szó, vagyis a gondolkodás és észlelés között.

Floyd Allport (1955, 81, 84) bírálta legvilágosabban Helmholtz nézeteit, mint a „homunkuláris teóriák” egy példáját. Mindez abban az időben jött a felszínre, amikor az Új Szemlélet keretében Helmholtz perceptuális tanulási gondolatai első reneszánszukat élték. A következtetésszerű hatások érvényesek lehetnek

egy rendszer külső aspektusainak leírásaként, mondja Allport, ha azonban azt feltételezzük, hogy ezek „belül” is érvényesek, akkor vagy ismeretlen ágenseket hozunk létre, „akik” elvégzik a következtetéseket, vagy azt a hibát követjük el, hogy azonosítjuk a rendszer adott ágensét az egész rendszer célszerűségével. Ez persze számos aktív észlelési modellre elmondható.

Helmholtzt kicsit szabadon értelmezve, mind a gondolkodás, mind az észlelés a pszichológiához tartoznak, míg az érzetminőségek a fiziológiához. Helmholtz az észlelés aktív következtetési felfogását hirdette. Mondhatjuk persze, hogy a határok máshol vannak, és vannak olyan általa felvetett aktív észlelési mechanizmusok, mint például a szemmozgás szerepe a térlátásban, amelyek előprogramozottak és nem következtetésszerűek, nem propozíciókkal függnek össze. Ugyanakkor Helmholtz is észrevette, hogy az észlelés okossága nem azt jelenti, hogy az észlelés mindenféle tudás számára áthatolható lenne. Hiába tudjuk például, hogy a Hold azonos méretű a zeniten és a horizonton, a Hold-illúzió, az eltérő méretűnek látás illúziója, mégis fellép, éppen azért, mert általános perceptuális következtetési mechanizmusok érvényesülnek. Helmholtz ugyanis, kicsit részletesebben tekintve, három dolgot hirdetett az észlelés szerveződéséről: (1) a tapasztalásnak szerepe van az észlelésben, (2) az aktív mozgásnak szerepe van az észlelésben, s (3) a gondolkodásnak is szerepe van az észlelésben. Lehet, hogy itt három elválasztható folyamatról van szó, amelyeknek csak egy része gondolkodásszerű, más része viszont nem (Pléh 2004).

Helmholtz maga nem volt olyan naiv, mint bírálói hiszik. Úgy gondolta, hogy amikor következményekről beszél szövegeiben, ez csak az eredményekre értelmezendő és nem magukra a folyamatokra. Emellett világosan megkülönböztette a nem tudatos, de tapasztalati alapú automatizált, valamint az elvont, tudásalapú hatásokat.

Többnyire nem tudatos tevékenységek, hanem tudattalanok azok a lelki folyamatok, amelyek elvezettek oda, hogy arra következtessünk, valahol előttünk bizonyos típusú tárgyak vannak. Ennek alapján jutunk el egy *következtetésre*, amennyiben a megfigyelt érzéki hatás ki engedi következtetni e hatás okát. Ez azonban eltér a következménytől. A következmény ugyanis egy tudatos gondolati aktus. Mégis beszélhetünk a hétköznapi észlelés pszichológiai aktusairól, mint tudattalan következményekről. Ugyanakkor a köznapi észlelés mentális aktusait nevezhetjük *tudattalan következtetéseknek*, ezáltal megkülönböztetve őket a szokványos tudatos következményektől. Vannak kételyek e két eset hasonlóságával kapcsolatban, ugyanakkor a tudattalan és a tudatos következtetések eredményei között kétségtelen a hasonlóság. Ezek ugyanis nem a tudatos gondolkodás szabad aktusai. Ezek az analógiából származó tudattalan következtetések ellenállhatatlanok, és ha viszonyaikat pontosabban megértjük, akkor sem fogjuk őket leküzdeni. (Helmholtz 1866. 101–102.)

Wilhelm Wundt, a klasszikus német kísérleti pszichológia korai szintetizálója szintén foglalkozott a kognitív tudattalannal. Mint Araujo (2010) az idetartozó irodalom igen részletes, egyszerre eredeti és kritikus áttekintése alapján megfogalmazta, korai munkáiban Wundt, akárcsak Helmholtz, használta a tudattalan következtetések fogalmát, s tekintve a két kutató heidelbergi éveit, a történészek az elsőség kérdését is vitatják. Később azonban Wundt felhagyott az emberi elme ilyen átfogó, logikai felfogásával. Bár Wundt elhagyta a következtetések fogalmát és az észlelés logikai megterhelését, későbbi elméleteiben a Herbartnál már születőben lévő színházi metaforát dolgozta ki a tudatosságról. Az appercepció terjedelemeről és egyéb integratív jelenségekről szóló munkáiban (Wundt 1921 magyarul is összefoglalja ezeket) mind ebből a metaforából indul ki. Wundt megkülönbözteti a tudatba való belépést, amely olyan, mint színpadra lépni, a figyelem fókuszába kerüléstől, ami olyan, mint a reflektorok pász májába lépni. Vagyis Dennett egy évszázaddal későbbi, 1991-es ikonikus kifejezését használva, egy egész karteziánus színházunk van itt. Wundt szerint a tudatosság, értelmezhető az éppen zajló mentális folyamatok káoszának különösen világos részeként. Ha benyomások, vagy bármely más tudattartalmak egy adott pillanatban sajátos világosságuk révén feltűnőek más tudatelemekhez képest, akkor azt mondjuk, hogy a figyelem fókuszában vannak. Korábbi képünket folytatva, ezt úgy képzeljük el, mint egy olyan fénykört, amely a szubjektív fixációs pontot veszi körül, és a sötétebb részeketől többé-kevésbé jól meghatározott, éles kontúr vágja el (Wundt 1912. 16–17).

II. A KOGNITÍV TUDATTALAN ÉS A JELENTÉS A MAI KOGNITÍV PSZICHOLÓGIÁBAN

A kognitív tudattalan filozófiai és klasszikus laboratóriumi fogalmának voltak folytatásai és összekapcsolásai az 1930-as években a pszichoanalitikus dinamikus felfogással. Rosenzweig (1937, 1985) vagy a magyar származású Rapaport Dezső/Dávid (1942, 1943), az elméleti pszichoanalízis budapesti iskolázottságú s az USA-ba emigrálva nevet változtató úttörője az észlelés és az emlékezet folyamatáról próbáltak olyan értelmezést adni, amely összhangot teremt az akkori kísérleti pszichológia és a pszichoanalitikus dinamikus felfogások között. Rapaport speciálisan a felejtési mechanizmusok motivációs meghatározottságáról értekezett. A későbbi évtizedekben azután az Új Szemlélet felfogása (Bruner 1957/1975) is végigvitte a kognitív tudattalan ilyen dinamikus értelmezését (összefoglalására lásd Pléh 2011a). Nekünk most az a mozzanat az érdekes, hogy a kiterjedt modern kognitív kutatásban megjelent emellett az a probléma is, hogy az eredeti, 19. századi negatív tudattalan értelmezésnek megfelelően hogyan is értelmezhetőek a megismerési folyamatok nem kognitív mozzanatai. Ulrich Neisser (1958), a későbbi nagy kognitív elméletalkotó, egy korai összefoglaló

cikkében rámutatott az itt rejtőzködő dilemmákra. Ha számos bonyolult folyamatról kimutatjuk, hogy az nem tudatosan is végbe mehet, vagy éppenséggel algoritmikus gépi eljárások is képesek megvalósítani, akkor igazából a kognitív tudattalan egyik nagy dilemmája arra adni magyarázatot, hogy mi is a tudatosság többlete.

Az 1980-as évektől a kognitív pszichológia mintegy visszatér a korai, 19. század végi kísérleti pszichológia problémáihoz. Három, a kognitív tudattalan és a tudatos folyamatok viszonyát érintő tudományos vita irányítja ma a kérdésfelvetést.

- (1) A tudatossághoz való hozzáférés: mennyire vagyunk tudatában saját döntéseinknek,
- (2) Értékek és egyéb motivációs tényezők hatása az észlelésre,
- (3) A szemantikus kognitív tudattalan: vajon vannak-e tudattalan hatások, amelyek összefüggenek az ingerek jelentésével?

1. Tudatos hozzáférés: mennyire vagyunk tudatában saját döntéseinknek

Ez a végeredményben Leibnizre visszavezethető probléma, biológiai kísérlet és klinikai hagyományok kombinációjában, mint egy sajátos trivialitás merül fel. Legtöbb köznapi gondolatunk tudattalan, nem hozzáférhető a tudatos megfogalmazáshoz, ugyanakkor gyors és automatikus. Valójában az új kognitív tudattalan-elméletek két szempontból újítanak a 19. század végi felfogáshoz képest. A tudatosság kérdését összekapcsolják az idővel, illetve a folyamatokkal. Kahneman (2013) megfogalmazásában, a legtöbb nagyon komplex folyamatunk a zsigeri, nagyon gyors folyamatok világába tartozik, és ezzel áll szemben a tudatos, lassabb, mérlegelő folyamatok világa. Kahneman a döntéskutatás sok évtizedes tapasztalatait összegezve mutatja meg, hogy az embernek valójában két irányítórendszere van, s számos gondunk épp a két irányítórendszer közti küzdelemmel kapcsolatos. Az intuitív rendszer rendkívül gyors. Sokszor jól működik, ugyanakkor nehezen tud megküzdeni azokkal a helyzetekkel, ahol nagy adathalmazokat kell ténylegesen összehasonlítani. A másik rendszer lassúbb, mérlegelőbb. Az „ösztönös”, intuitív rendszer meglehetősen „okos” tényezőkre is érzékeny. A perceptuális okozás rendszere, a szemantikai alapú asszociatív előfeszítés, az ismétlési hatások mind itt érvényesülnek. Az evolúciósan régebben kialakult intuitív rendszer olyan algoritmusokat alkalmaz, amelyek nagyon sokszor beváltak. Nehezen leküzdhető az ellenérzésünk például az iránt, hogy pusztán az ismétlések hatására az emberek szimpatikusabbá válnak. Ennek az az evolúciós magyarázata, hogy állandóan gyanakvóak vagyunk, de ha valaki újra megjelent környezetünkben, az annak a bizonyítéka volt, hogy mégsem veszélyes, hiszen megmaradtunk az első találkozás után is. A gyors rendszer érzelmi heurisztikákat működtet. Azonban az ezzel szembeállított lassabb, mérlegelőbb

rendszer sem mindenben megbízható, gyakran félrevezet minket. Sokszor hiszszük magunkat túl hozzáértőnek, vagy vétünk a kis számok törvényével kapcsolatos hibákat.

2. Értékek és egyéb motivációs tényezők dinamikus hatása az észlelésre

A kognitív tudattalan mozzanatok részletes elemzésében kitüntetett kérdés mindmáig az, hogy a pszichoanalitikus értelmezéshez hasonlóan, milyen mértékig játszanak bele a vágyalapú tényezők az észlelésbe. Ez kiegészül azzal a Helmholtz által ihletett gondolattal, hogy a kontextuális mozzanatok vajon tényleg következtetés jellegűek-e az észlelésben. Eközben a klinikusok, Freudtól kezdve, akinek negatív reakcióiról levelezésük alapján Rosenzweig (1986) beszámol, végig viszolyogtak a laboratóriumi kísérletezéstől, azt hirdelve, hogy a pszichoanalitikus dinamikus fogalmak kísérleti igazolása lehetetlen, ha pedig lehetséges, akkor triviális. Ettől függetlenül a kísérletezők tovább folytatták a munkát, amit Rosenzweig és Rapaport kezdett el a huszadik század közepén. Alapvető kérdésük a kognitív tudattalannal volt kapcsolatos, és ahogy Bruner (1974) fogalmazott, a nem tudatos perceptuális hatások a „túl az adott információ” kérdéskör megközelítését segítették. Hittek abban, hogy lehet valamiféle hasonlóságot találni az észlelési és emlékezeti hatások, és a pszichoanalitikusok által feltételezett interakciók, a kognitív tudattalan és a dinamikus tudattalan között. Míg a pszichoanalitikus felfogásban arról van szó, hogy evolúciósan, illetve a libidó-fejlődés szakaszainak megfelelően kialakult vágyaink, különös tekintettel a szexuális vágyakra, és konfliktusaink megjelennek a viselkedés zavaraiiban, a tünetekben, az álmokban, vagy akár a művészetben, addig a kísérletezőnél arról lesz szó, hogy a szervezet egészében, a lokális ingereken túl, azok kontextusa és a szervezet vágyrendszere is befolyásolja a perceptuális beszámolót.

Az 1940-es évektől megjelent kutatási irány, amely magát a pszichológián belül Új Szemléletnek nevezi, számos módon igazolta, hogy értékeink befolyásolják a perceptuális ítéleteinket. A nagyobb értékű pénzt például nagyobbban is látjuk, különösen, ha szegények vagyunk. Értékeink befolyásolhatják perceptuális felismeréseinket is. Például a tabuszavakat nehezebben ismerjük fel. Mindez azért kapta az Új Szemlélet nevet, mert szemben állt azzal a hagyományos felfogással, amely a lokális inger és a beszámoló közötti közvetlen viszonyt tételezte fel.

Greenwald (1992) nyomán ezeket a kognitív tudattalan és a motivációs rendszerek közötti kölcsönhatásokat elemző munkákat Új Szemlélet I., Új Szemlélet II. és Új Szemlélet III. néven illetjük. Mindhárom új volt az észlelés teljességgel lokális, alulról felfelé elemző felfogásához képest. Az 1940-es évektől a klasszikus Új Szemlélet alap gondolata az volt, hogy a gyakoriság, az elvárás és az érték mellett a motivációs tényezők is befolyásolják az észlelést. A perceptuális kutatók az 1950-es években a pszichoanalízis inspirálta hatásokat összekapcsolták a kontex-

tuális hatásokkal. Úgy vélték, a gyakoribb ingereket könnyebb felismerni, a konfliktusos ingereket pedig megfelelően átalakítjuk. Például, ha gyors felismerés mellett piros színű pikk kártyákat (amelyek eredendően feketék) mutogatunk, akkor azokat vagy fekete pikként, vagy piros körként fogjuk visszaidézni. Különleges kérdés volt a tabuszavak felismerése. Általában az derült ki, hogy ha szociálisan stigmatizált „csúnya” szavakat vetítettek, a 40-es évek ízlésének megfelelően olyanokat, mint *kurva*, vagy *fasz* stb., akkor a felismerés lelassult, ugyanakkor az érzelmi megindultságot mutató galvános bőrreakció szerint a személyek érzelmi-
leg is feldolgozták ezeket a szavakat (McGuinness 1949). Volt ebben egy kis paradoxon, amit sokféleképp értelmeztek, nevezetesen: hogyan lehet egy szóképre annak jelentése alapján reagálni tudatos felismerés nélkül? A paradoxon egyik feloldási módja a perceptuális elhárítás fogalma volt, a másik pedig az az elképzelés, hogy talán a pozitív-negatív megítélés sokkal kevesebb információmennyiséget igényel, mint a sok ezer szó közül való kiválasztás. Dixon (1971) elméletileg próbálta meghaladni ezeket a dilemmákat. Felvetette, hogy tulajdonképpen egy gyorsabb és egy lassabb perceptuális út lehet. A gyorsabb út durvább információs feldolgozást és alaposabb érzelmi feldolgozást tartalmazna, míg a lassabb út pontos kognitív differenciát szült, s a gyorsabb út mintegy elfojtási hatást gyakorolna a lassabb útra (Pléh 2011b részletesen bemutatja az érveket).

Az Új Szemlélet II. szakaszában a magyar származású argentin–amerikai pszichológus, Matthew Erdélyi (1974) próbálta meg összekapcsolni az Új Szemléletet a pszichoanalízissel és a korabeli kognitív pszichológiával. Az ő felfogása szerint a vágyak és konfliktusok észlelési hatása tulajdonképpen egy soklépcsős feldolgozási folyamatban egyike a felülről lefelé ható tényezőknek. Erdélyi, Frederic Bartlett (1932) szeriális felidézési kísérleteit hasonlította össze a pszichoanalitikus dinamikus hatásokkal. Bartlett azt mutatta ki, hogy idegen történetek felidézése és továbbítása során, kondenzáljuk az anyagot, kiiktatjuk a konfliktusos dolgokat, racionalizálunk, és a töredékeket összekapcsoljuk. Freud viszont azt hirdeti, hogy képzetáramlásunkban, álmainkban, tévesztéseinkben és a szimbolizációinkban állandóan átalakulások mennek végbe. Erdélyi a két felfogást az 1. táblázatban látható módon hasonlítja össze.

1. táblázat

Bartlett és Freud hasonlósága Erdélyi (2006) szerint

<i>Bartlett</i>	<i>Freud</i>
Kihagyás	Kihagyás, cenzúra
Racionalizáció	Racionalizáció
Elaboráció	Másodlagos elaboráció
Sűrités	Sűrités, áttétel
Konstrukció	Konstrukció
Felidézési torzítás	Tendenciózus felidézés

Erdélyi szerint, minden dinamikus pszichoanalitikus folyamat a konstruktív folyamatok általános kérdéskörébe illeszkedik.

A laboratórium és a klinika egy alapvető, de egyszerű belátásban konvergálnak: a megismerés, az észleléstől az emlékezetig, alapvetően konstruktív jellegű. Töredékes valóságunkat úgy strukturáljuk, hogy szegényes töredékes információinkból kihagyunk dolgokat, másokat pedig kidolgozunk. Valóságunkat legátoljuk vagy felfokozzuk különböző okok segítségével és különböző okok miatt. Intellektuálisan és érzelmileg egyaránt értelmezni próbáljuk a valóságot. (Erdélyi 2006. 511.)

3. A szemantikus kognitív tudattalan: vajon vannak-e tudattalan hatások, amelyek összefüggenek az ingerek jelentésével.

Az Új Szemlélet III. szakaszában sokkal pontosabb kísérleti adatokra és sokszor idegtudományi adatokra is támaszkodnak. Feltételezik, hogy a tudatos feldolgozással valamilyen értelemben párhuzamosan zajlik egy nem tudatos kognitív feldolgozás is, melyek főképp emlékezeti szinten vannak kölcsönhatással egymásra. Ebben a szakaszban alapkérdéssé, a *szemantikai tudattalan* vált. Vajon, a kognitív tudattalan hatások kapcsolatba hozhatók-e az ingerek jelentésével? A kognitív kutatás új terminológiájában, az, amit korábban az Új Szemlélet I. szakaszában perceptuális elhárításnak tartottak, annak az átfogó kérdésévé válik, hogy vajon a tudattalan feldolgozás foglalkozik-e az ingerek jelentésével. Marcell (1983) nagyon rövid vagy maszkolt ingerbemutatás mellett mutatott ki előfeszítési hatásokat szófelismerés során. A maszkolás itt azt jelenti, hogy a vetített szófelismerési helyzetben az első ingerszó vetítése után egy nagyon erős villanás jelenik meg, majd egy újabb szóinger. A villanás hatására, a személynek az a benyomása, hogy az első szót nem is látta – ezt nevezzük ezt visszafelé lefedésnek (maszkolásnak). Ha a személyt arra kérjük, mégis mondja meg, hogy hasonlított-e a „nem látott szó” jelentése az első szóra, bizonyos feltételek mellett a véletlennél sokkal jobban teljesítenek. Vagyis az első szó nem tudatos módon feldolgozódott. Ehhez kapcsolódik az előfeszítési hatás, amikor például egy nagyon rövid ideig látott szó, mondjuk, a *díó* szó, elősegíti az utána következő, hozzá asszociatív módon kapcsolódó *mogyoró* szó felismerését. Miközben a személy a gyors expozíciós idők miatt (ezek az idők többnyire 200 milliszekundum alattiak) azt mondja, hogy az első szót nem is látta. A kísérletek szerint a személyek meglehetősen jól, 65-70%-ban képesek felismerni a tudatosan nem látott és a tudatosan látott szó közötti szemantikai hasonlóságot.

Kilhstrom (1987) nevezte ezt az egész problémakört *kognitív tudattalannak*, s megfogalmazta ennek néhány jellemzőjét. Itt a kognitív funkciók átalakulásairól van szó, s nem egy rögzített architektúráról.

A szófelismeréssel kapcsolatos eredmények szerint a szavak nem tudatos érzelmi és szemantikai feldolgozása létező folyamat.

Hipnotikus eljárások során jól kimutathatóak nemcsak eljárási, hanem deklaratív nem tudatos hatások is. Ezek a poszthipnotikus szuggesztiók. Például ha azt mondjuk a hipnózis alatt álló személynek, hogy nyissa ki az ablakot a felébredés után, akkor ő kinyitja az ablakot. Vagyis, feldolgozta az utasítás tartalmát, nem tudja azonban, hogy azért nyitja ki, mert ezt mondták neki.

Gyakorlás hatására automatizált, nem tudatos feldolgozás jelenik meg korábban tudatos folyamatoknál. Ez értelmezhető úgy, hogy az implicit emlékezeti és perceptuális rendszerek valójában a kognitív tudattalanhoz tartoznak (Buser 2005). A nem tudatos szabályalkalmazás nagyon jellemző nyelvi képességeinkre. Amikor folyamatos beszédben használnom kell a *hó* szó tárgyeseit, a *havat* megtalálása során nincs valamiféle tudatos döntésünk, hogy „a hosszú ó végű főnevek kivételesek, -v- tövűek,” és így tovább, ahogy az iskolában tanultuk. Vagy azt mondjuk, hogy *hót*, vagy azt, hogy *havat*, de mindenképpen nagyon gyorsan.

Naccache (2006) francia idegkutató értelmezésében a kognitív tudattalan három mozzanatot takar.

- (1) *Strukturális*. Például irányhallás: nem tudjuk átélni az oliva mag működését, csak azt, hogy egy hang az egyik fülünkben gyengébben szól, mint a másikban. Ide sorolhatjuk az implicit eljárásokat is.
- (2) *Reprezentációs*. Olyan mozzanatok, melyek mintha gondolatilag lennének szerveződve, de *nem* kapcsolódnak a munkaemlékezethez, az úgynevezett globális munkaterülethez. Ilyen a maszkolt előfeszítés, ahol például a „dög” szó facilitálja a „genny” szó felismerését.
- (3) Vannak azután olyan működések, amelyek *kapcsolódnak a globális munkaterületekhez, de nincsenek felerősítve, s ezért nem tudatosak*.

Mi is következik mindebből Naccache felfogásában, ami a freudi és a kognitív tudattalan-felfogás eltérését illeti?

- (1) A kognitív tudattalan-felfogást nem érdekli a gyerek, sem a hosszú távú hatások, holott a pszichoanalitikus felfogásban mindig a gyerek van a középpontban.
- (2) A freudi felfogásban a tudat központi mozzanata a nyelv. Ma azonban azt is látjuk, hogy a nyelvben is számtalan tudattalan mozzanat van (Jackendoff 2007; Pléh 2011a).
- (3) A mai neurobiológia nem gondolja azt, hogy az elfojtási folyamatok szükségszerűen tudattalanok lennének. Számos kísérletben mutatták már ki, hogy vannak tudatos jellegű elfojtási folyamatok. Ilyen például, amikor egy kategóriafeladatban – például járműnevek – a mellékfeladat mondjuk az *a* betűvel kezdődő szavak kimondását tiltja.

- (4) A laboratóriumi elemzésekben a kognitív tudattalan időben gyorsan halványuló folyamat, míg a freudi felfogásban a kora gyerekkori traumák örökké érvényben maradnak.
- (5) Végül a pszichoanalitikus felfogásban van egy nem tudatos intencionalitás. Tudattalan élményeink valamiféle rejtett, látens tartalmakkal bírnak. A kognitív tudattalan-felfogásban ez sokkal kevésbé van így, bár Buser (2005) elemzése ezt megkérdőjelezi, amikor az intencionalitást állítja a kognitív tudattalan középpontjába is.

Számos érv szól a mellett, hogy a szemantikai tudattalan feldolgozást mind az állatoknál, mind pedig az embernél implicit affektív hatások egészítik ki. Greenwald (1992) felveti azonban, hogy ezeknél a szemantikai tudattalan hatásoknál nincs szükség pszichoanalitikus értelmezésre. A laboratóriumban ezek a hatások csak nagyon rövid, néhány száz milliszekundumos távokban jelennek meg. Például egyik szó, mondjuk a „vér” és „genny” szó egymással való facilitása 200 milliszekundumos ablakban jelenik meg. A pszichoanalitikusok viszont sok évtizedes hatásokkal dolgoznak és a személy beszédének sok ezer szavával.

Természetesen, a kognitív tudattalan kísérleti kutatása az 1940-es évektől más ízű, mint a pszichoanalitikus tudattalan kutatása. Ahogy a kiváló francia neurobiológus, Buser (2005. 21) megfogalmazta: „míg a bécsi tudattalan meleg és nedves, kéjekben, szomorúságokban, hallucinációkban és irracionálisban fürdik, a mai kísérleti pszichológia tudattalanja kevésbé szeretetreméltó. Jobban kapcsolódik a valósághoz és a tudományhoz, időnként egyenesen hideg, száraz és kevésbé izgalmas.” Ezt ki lehet egészíteni azzal – ahogy Nacache (2004) francia kognitív kutató megfogalmazta –, hogy a kognitív tudattalan-hatások néhány száz milliszekundumos távlatokban dolgoznak, a pszichoanalitikust viszont a néhány évtizedes hatások érdeklik, amikor a díványon értelmezi a tüneteket.

A tudatos és nem tudatos folyamatok a kognitív tudattalan problémája összekapcsolható a Kahneman (2013) féle gyors és lassú megkülönböztetéssel. Baars (2007) ezt a kognitív tudatos és nem tudatos összehasonlítást mutatja be a 2. táblázatban.

2. táblázat. Kognitív szembeállítás a tudatos és nem tudatos folyamatokról

<i>Tudatos folyamat</i>	<i>Tudattalan folyamat</i>
Nem hatékony: pl. fejszámolás. Lassú, más befolyásolja.	Nagyon hatékony: pl. mondattan, ragozás. Kevés hiba, gyors, nem befolyásolja más.
Tartalmi kiterjedés széles. Különböző gondolatok egymáshoz kapcsolása, tudatos és tudattalan kontextus kiegészítő szerepe.	Szűk tartalmi kiterjedésű. Viszonylag elszigetelt és autonóm rutinok, pl. a ragozás azt eredményezi, hogy <i>kézet</i> és nem azt, hogy <i>kezet</i> . Kontextusmentesek.
Nagy összhang. Szerialitás. Korlátozott kapacitású munkamemória alapú rendszer.	Párhuzamos rutinfolyamatok. Nem használják a munkamemória-rendszert.
Perceptuális vagy kvázi perceptuális képzelet, készség, problémamegoldás.	Minden mentális folyamatban van tudattalan folyamat. Észlelés, belső beszéd, emlékezés, testérzések.

Mettens (2006) egy egész monográfiában érvel amellett, hogy a pszichoanalitikus tudatelőttés és a kognitív tudattalan valójában egy konnekcionista hálózat működésének felel meg. A nem tudatos perceptuális mechanizmusok olyanok, mint egy kapcsolati hálózat súlybeállításai. Ugyanakkor a kognitív tudattalannak vannak olyan értelmezései, amelyek kiemelik, hogy a felülről lefelé irányuló hatások a gyors, nem tudatos folyamatokra is érvényesülnek. Dehaene és munkatársai (2006) például arra mutatnak rá, hogy az ideiglenes figyelmi beállítódás befolyásolni tudja a maskolt elemek észlelését, a téri figyelem pedig a küszöb alatti feldolgozást. Ha megmondjuk, hogy a képernyő melyik részén jelenik meg valami, akkor az inger nagyon gyors feldolgozása javul.

III. A KOGNITÍV TUDATTALAN ÉS A PROCEDURÁLIS TUDÁSOK

A folyamatokat illető mozzanatot sokszor úgy emlegetjük, mint Claparède törvényét (1911, 1937), amit később Piaget (1970, 1973) népszerűsített. Kitchener (1985. 17–18) ezt a francia hagyományt a következőképpen jellemzi.

Claparède törvénye és a Piagethez kapcsolódó reflektív absztrakciós elv a következőt mondja: Claparède tudatosítási törvénye szerint, általában nem vagyunk tisztában elméműködésünk mögöttes mechanizmusaival. Nem vagyunk tudatában ezeknek, csupán eredményeiknek, produktumaiknak. Nehézségekkel vagy kudarcokkal találkozva azonban, tudatosítjuk ezeket az akadályokat vagy kudarcokat, és ennek következményeként tudatába jutunk saját mentális tevékenységeinknek vagy műveleteinknek, amelyek ezekhez a kudarcokhoz vezettek. Vagyis a tudatosság kiindulópontként kívülre fókuszál externális (centripetális) és csak később fordul befelé (és válik centrifugálissá).

Piaget amerikai pszichoanalitikusoknak a következőképpen fogalmazta ezt meg:

Nem vagyunk azonnal tudatában pszichikus műveleteinknek, melyek tudattalanul mennek végbe, míg csak el nem érünk valamilyen akadályhoz. A tudatosulás tehát centripetális és nem centrifugális, a műveletek külső eredményeiből indul, mielőtt azok belső mechanizmusára áttérne. (Piaget 1973, 134.)

Gondoljuk el, hogy valaki azt kéri, hogy dobjunk egy golyót a tábla bal szélére, majd utána azt, hogy dobjunk egyet a tábla jobb szélére. Ezután megkérdezi, hogy hogyan változtattuk meg a kezünk állását, nagyon nehéz lesz erre a kérdésre válaszolni, mert az eredményre és a célra figyeltünk, a tábla szélére, és arra, hogy hová ment a golyó, s nem a testünk beállítására. Természetesen, ahogy az élenjáró szertornászok, vívók, balett-táncosok s tréneraik jól tudják, bizonyos foglalkozásokban vagy bizonyos tevékenységfajtáknál ez megfordulhat. Maga a végrehajtó művelet is céllá válhat, ez azonban a szokványos köznap tevékenységeinkben nem így van. Amikor céllá válik maga a művelet, akkor a művelet válik a tudatosság tárgyává.

Hétköznapi cselekedeteinknek ez a triviális nem tudatos volta, a kognitív tudattalan nehéz hozzáférhetősége, számos modern analitikus filozófiai megfontolásban is szerepet játszik. Polányi Mihály (1992, 1994) *hallgatólagos tudás*-elmélete is ide tartozik. Sokat emlegetett példája szerint nemcsak nehéz megmondani, hogy hogyan kell jobbra fordulnunk a biciklivel, hanem sokszor tévesen is számolunk be erről. Logikai konstrukciókat használunk, mintegy Helmholtz karikatúrájaként, s ha azt mondom, hogy jobbra megy a bicikli kereke, akkor a kormányt balra kell fordítanunk kiegyenlítés gyanánt. A valóságban azonban jobbra hagyjuk menni a biciklit, amitől lelassul, s csak ezután rángatjuk vissza.

A tudatosság ilyen elemzése Polányinál azért fontos, mert a tudományos műhelymunkában levő rejtett, a cikkekben nem megjelenő dimenziókat találjuk itt meg. Mindez összekapcsolódnak azzal az elképzeléssel, amely az eljárási gondolatmenetet állítja szembe a reprezentációval. A Gilbert Ryle (1949/2001) által megfogalmazott szembeállításban a *tudni, hogyan* típusú (procedurális) tudások esetében csak a cselekvés céljairól tudunk beszámolni. Ahogy John Searle (1999) átfogalmazta ezt a kérdést: „[A] szándékos cselekvésnek csak azok a mozzanatai válhatnak tudatossá, amelyek maguk is céllá válhatnak. Az olyan végrehajtó lépések, amelyek nem válhatnak céllá, nem válhatnak tudatossá sem.”

Ez a tudatossági kérdés természetesen szoros kapcsolatban van a tudatállapotok problémájával. Ahogy Ned Block (2007a, 2007b) megfogalmazta, van egy általánosabb, idegtudományi oldaluk is. Kiinduló gondolatmenete szerint meg kell különböztetnünk a *fenomenális tudatosságot* a *hozzáférési tudatosságtól*. A fenomenális tudatosság azt jelenti, hogy van valamilyen átélt élményünk, de erről nem tudunk beszámolni, míg a hozzáférési tudatosság azt jelenti, hogy képesek vagyunk beszámolni élményeinkről és viselkedésünket a tudatos tartalom teljes

ellenőrzésünk alatt irányítja. Block értelmezésében ez a kétféle tudatosság egy agykérgi gradiensnek felel meg. Egy általános, hátulról előre gradiens feleltethető meg a növekvő tudatosságnak. A hátsó kérgi régiók, ahol a speciális érzéki feldolgozás folyik, például a látó- vagy hallókéregben, valamint ahol az asszociációk teremtődnek, javarészt a fenomenális tudatosságnak felelnek meg, ahol a nehezen beszámolás tárgyává tehető mozzanatok vannak, míg az elülső kérgi területek, különösen a prefrontális területek, amelyek a munkamemória felett gyakorolnak ellenőrzést, a hozzáférési tudatossághoz tartoznak. A fenomenális tudatosság érzéki folyamatoknak, míg a hozzáférési tudatosság a tervezésnek a megfelelője. „Az élmény tartalma a fejünk hátsó részén lehet, anélkül, hogy hozzá tudnánk férni ehhez, míg az utóbbi alapját fejünk elején kereshetjük” (Block 2007b. 481).

Említésre méltó, hogy négy évtizeddel korábban Gazzaniga és Sperry (1974) hasított agyas paradox kísérletei alapján arra a következtetésre jutottak, hogy a Block értelmében vett hozzáférési tudatosság nem egyszerűen az agy elülső részéhez, hanem a bal féltekei beszédmozgató rendszer feletti kontrollhoz kapcsolódik. Kísérleteikben a személyek sokszor szemantikailag reagáltak a pusztán a jobb féltekére vetített, nem tudatosodó ingerekre, például kellemetlen vagy tabu-szavaknál érzelmi reakciót mutattak, de nem tudtak beszámolni arról, hogy miért érzik magukat furcsán. Ugyanakkor sokszor, amikor versengő ingereket vetítettek a két féltekére, és a személynek csak a bal keze volt szabad, a jobb féltekére vetített tárgyat választotta ki a két tárgynév közül, miközben a bal féltekére adott tárgy nevét adta meg, amelytől furcsa, paradox helyzetbe került. Gazzaniga és Sperry ezek alapján hirdették, hogy a tudatosság a balféltekei motoros beszédkontroll-rendszerhez való hozzáféréseken alapszik. Ugyanakkor mi úgy véljük, a nem tudatos feldolgozás is lehet szemantikai alapú.

A legjobban a nyelvvel kapcsolatban lehet illusztrálni azt, hogy a Polányi által felvetett hallgatólagos tudás és a Ryle (1949/1999) által bevezetett *tudni, hogyan* miként kapcsolódik a tudategész problémájához. Könnyedén meg tudjuk mondani, hogy merre van a Margit-híd, de ha arra kell válaszolnunk, hogy miért *kenyér* és *kenyeret*, illetve *tányér* és *tányért*, akkor bizony nem nagyon tudjuk megadni az okot, hacsak nem éppen nyelvtörténettel foglalkozunk. Ugyanakkor mind a produkció, mind például az olvasás folyamatában automatikusan s egyértelműen világosan kezeljük, hogy a *tányér* a nem rövidülő, míg a *kenyér* a rövidülő tövű szavak közé tartozik. Úgy tűnik, hogy a nyelvben maga az intuíció is sokkal bonyolultabb szerkezeti összefüggéseken alapul, mint hogy egyetlen mondaton mint lokális ingeren alapuló lenne. A nyelvészet sokáig abban a hitben élt, hogy egy mondat alapján döntjük el, hogy helyes-e egy mondat. Például ha azt a mondatot vesszük, hogy „A Duna Bogdányban is *folyik*”, akkor erre mondhatjuk, hogy ez nem helyes, ha viszont szembeállítjuk egy olyan ellenmondattal, hogy „A Duna Bogdányban nem folyik”, akkor az „is” elhelyezése mégis elfogadhatóvá válik.

A lokális intuíció bonyolultabb szerkezeti összefüggésekre utal, mintsem hogy egyetlen mondat alapján igazolhatnánk. Számos kutatásunk mutatta meg például, hogy a nyelvben az irreleváns jelentéseket is aktiváljuk. Ennek az aktivációnak eredetileg egy automatikus elméletében hittünk (Gergely–Pléh 1996), később azonban a vizsgálataink során (Tuma–Pléh 2000, Pléh–Tuma 2017) ráébredtünk arra, hogy a nem használt jelentés aktiválása valójában lexikai és szintaktikai folyamatok függvénye. A főnévi jelentés mindig aktiválódik, ha megérezzük az alábbi példákat.

Te mindig jobb kézzel dobsz.

A zenekarban megint ott volt a dobom.

A „jobb kézzel dobsz” esetében a „hegedű” szót is gyorsabban ismerjük fel egy kontrollhelyzethez képest, ami arra utal, hogy itt az ige mellett a főnévi értelem is aktiválódik, míg a másik esetben, („A zenekarban megint ott volt a dobom.”) a „hajít” jelentésének feldolgozása nem lesz gyorsabb, vagyis a gyorsaság nem érvényes minden esetben.

A tudatosság eközben csak lépcsőzetesen érvényesül nyelvi feldolgozás során, ahogy Marcel (1982. 238) fogalmazott:

A tudatos észleléshez konstruktív aktusra van szükség, melyben az észlelési hipotéziseket összevetjük a rögzített adatokban rendelkezésre álló információkkal, s melynek az a szerepe, hogy összefogja, strukturálja a különböző területekről érkező információkat. E folyamatok az átélt élmény három oldalához kapcsolódnak. A beszámolóképesességhez, az érzéketek egységességéhez és a szelektivitáshoz. A tudatosságot úgy tekintjük, mint kísérletet arra, hogy a funkcionálisan leghasznosabb szinten, a lehető legtöbb mondatot értelmezni tudjuk. Sokszor ezek a nyelvi kiegészítő folyamatok rendkívül gyorsak és tudattalan okosságot mutatnak.

Warren (1970) mutatta ki a hangrestauráció jelenségét. Ennek lényege, hogy egy olyan mondatot hallva, mint „A kutya megrágta a cs%%tot”, ahol a %% jelölt helyen köhögés van, a személyek 70 %-ban odahallják az *-on* hangsort, s nem tudják megmondani, hol is volt a köhögés. Nagy vita volt, hogy vajon mindig csak szótári, vagy pedig nyelvtani alapú is lehet-e ez az igen gyors s nem tudatos hatás. Dankovics Natáliával (Dankovics–Pléh 2001) kimutattuk, hogy olyan helyzetben, ahol a csillag helyén köhögés szerepel a szövegben, a személyek szintaktikai feldolgozástól függően hallják a megfelelő szót. Nézzünk egy lexikai példát! *Mindenki csendben volt, csak nekünk jár a *.ánk.* Itt a személyek többnyire azt hallották, hogy *szánk. Megettük a főzeléket, nekünk már jár a *.ánk,* itt pedig azt hallják, hogy *fánk.* Vannak azonban szintaktikai kiegészítések is, amelyek arra utalnak, hogy a kognitív tudattalan beavatkozásai igen gyorsan feldolgozás-alapúak lehetnek.

A kognitív tudattalan és a kognitív folyamatok tudatosodásának természetesen törzsfejlődési, spekulatív elméletei is vannak. Ezek legjellegzetesebb példája Donald (1997, 2001a, 2001b) felfogása. Donald a tulajdonképpeni tudatosodást a szociális odafigyeléshez és a szociális szemantikához kapcsolja. Azt, amit mi itt kognitív tudattalannak nevezünk, azt ő a tudat előfokának (*awareness*) nevezi, aminek három mozzanata lenne.

- (1) A tárgyállandóságot megvalósító összekapcsolása különböző ingermozgások agykérgi leképezésének. Ezt szoktuk „binding”-nak nevezni, melynek révén a tárgyak mint tárgyak képeződnek le.
- (2) A munkamemória-rendszer összekapcsolódása és általánossá válása, ami lehetővé teszi több elem összekapcsolását a kognitív tudattalanba.
- (3) Aközép-és hosszútávú memória, amely a jelentudat kitágulását teszi lehetővé.

Szerintem az alapvető tudat lehetőségének három szintje van: az *awareness*-t lehetővé tevő mechanizmusok közül az egyik fontos a kötés, a másik a rövid idejű munkaemlékezet, amely kiterjeszti a tudatos éberség hozzáférését (ez különösen az emlézőkre jellemző, de néhány nem emléző fajnál is jelen lehet), a harmadik mozzanat pedig a közepes hatótávolságú irányítás. Ez megvan néhány társas emlézőnél, beleértve a főemlézőket is és minket, s ez bevezet egy értékelő vagy kognitív dimenziót a tudatos felfogásba, amely lehetővé teszi, hogy az elme irányítsa, felügyelje saját működését. (Donald 2001b. 11.)

Tehát még egyszer: amit Donald *awareness*-nek nevez, az valójában az általunk kognitív tudattalannak nevezett folyamat. Ezt egészítené ki nála második mozzanatként a szociális odafigyelés és a társasan szerveződő kultúra. Itt a tudat az öntudattal és az önreflexióval kapcsolatos mozzanatokkal kapcsolódik össze. A tudatelmélet és az elmeolvasás, vagyis a másoknak gondolkodást és belső világot tulajdonítás lenne itt a kitüntetett mozzanat. Donald elképzelésében a belső mozzanatok, az általunk itt kognitív tudattalannak nevezett mozzanatok és a társas mozzanatok összehangolása révén jelenik meg a belső szemantika és a szociális szemantika összekapcsolása, ami a kognitív tudattalan tudatossá válását lehetővé teszi.

IRODALOM

- Alexander Bernát 1884. *A tizenkilencedik század pesszimizmusa*. Budapest, Franklin.
- Allport, Floyd H. 1955. *Theories of Perception and the Concept of Structure*. New York, Wiley
- Araujo, Saulo 2010. Why Did Wundt Abandon His Early Theory of the Unconscious? Towards a New Interpretation of Wundt's Psychological Project. *History of Psychology*. 15. 33–49.
- Baars, Bernard J. 1997. *In the Theater of Consciousness: The Workspace of the Mind*. Oxford, Oxford University Press.

- Baars, Bernard J. 2007. The Global Workspace Theory of Consciousness. In M. Velmans – S. Schneider (szerk.) *The Blackwell Companion to Consciousness*. Malden, Blackwell Publishing. 236–246.
- Bartlett, Francis 1932/1985. *Az emlékezés*. Fordította az újabb kiadás számára Pléh Csaba. Budapest, Gondolat.
- Block, Ned 2007a. *Consciousness, Function, and Representation Collected Papers, Volume 1*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Block, Ned 2007b. Consciousness, Accessibility, and the Mesh between Psychology and Neuroscience. *Behavior and Brain Sciences*. 30. 481–548.
- Bruner, Jerome 1957/1975. A perceptuális készenlétről. In Marton L. Magda (szerk.) *A tanulás szerepe az emberi észlelésben*. Fordította Cziegler András et al. Budapest, Gondolat. 125–170.
- Bruner, Jerome 1974. *Beyond the Information Given*. London, George Allen & Unwin Ltd.
- Buser, Pierre. 2005. *L'inconscient aux mille visages*. Paris, Jacob.
- Claparède, Édouard 1911/1951. Recognition and “me-ness”. In David Rapaport (szerk.) *Organization and Pathology of Thought*. New York, Columbia University Press. 58–75.
- Cowey, Alan 2010. The Blindsight Saga. *Experiential Brain Research*. 200. 3–24.
- Dankovics Natalia – Pléh Csaba 2001. Hangrestaurációs jelenségek és alaktani feldolgozás a magyarban: Azt halljuk-e, amit várunk? In Pléh Csaba – Lukács Ágnes: *A magyar morfológia pszicholingvisztikája*. Fordította Cziegler András et al. Budapest, Osiris. 55–83.
- Dehaene, Stanislas – Changeux, Jean-Pierre – Nacache, Lionel – Sackur – Sergent, Claire 2006. Conscious, Preconscious, and Subliminal Processing: a Testable Taxonomy. *Trends in Cognitive Sciences*. 10. 204–211.
- Dennett, Daniel 1991. *Consciousness Explained*. Boston, Little Brown.
- Dixon, Norman F. 1971. *Subliminal Perception: The Nature of a Controversy*. London, McGraw-Hill.
- Donald, Merlin 1997. The Mind Considered from a Historical Perspective. In David M. Johnson – Christina E. Erneling (szerk.) *The Future of the Cognitive Revolution*. New York, Oxford University Press. 355–365.
- Donald, Merlin 2001a. *Az emberi gondolkodás eredete*. Fordította Kárpáti Eszter. Budapest, Osiris.
- Donald, Merlin 2001b. *A Mind so Rare*. New York, Norton.
- Erdélyi, Matthew H. 1985. *Psychoanalysis: Freud's Cognitive Psychology*. New York, W. H. Freeman.
- Erdélyi, Matthew H. 2010. The Ups and Downs of Memory. *American Psychologist*. 65. 623–633.
- Erdélyi, Matthew H. 2006. The Unified Theory of Repression. *Behavioral and Brain Sciences*. 29. 499–511.
- Fodor, Jerry 1983. *The Modularity of Mind*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Freud, Sigmund 1900/1993. *Álomfejtés*. Fordította Hollós István. Budapest, Helikon.
- Gazzaniga, Michael S. – Sperry, Roger W. 1974. A nyelv az agyféltekék ideg-összekötetésekének átvágása után. In Pap Mária (szerk.) *A nyelv keletkezése*. Fordította Pap Mária, Radics Katalin, Terts István. Budapest, Kossuth. 139–162.
- Gergely György – Pléh Csaba 1996. Az alaktani kétértelműségek a megértés folyamatában: avagy „nyomok a hóban”. *Magyar Pszichológiai Szemle*. 51. 269–292.
- Goodale, Melvyn – Milner, David 2004. *Sight Unseen: An Exploration of Conscious and Unconscious Vision*. Oxford, Oxford University Press.
- Greenwald, Anthony G. 1992. New Look 3. Unconscious Cognition Reclaimed. *American Psychologist*. 47. 766–779.
- Greenwald, Anthony S. – Draine, Sean C. – Abrams, Richard L. 1996. Three Cognitive Markers of Unconscious Semantic Activation. *Science*. 273. 1699–1702.

- Hacker, Peter M. S. 1995. Helmholtz's Theory of Perception: An Investigation into its Conceptual Framework. *International Studies in the Philosophy of Science*. 9. 199–214.
- Hartmann, Eduard von 1893. *Philosophy of the Unconscious*. I–III. Ford. William C. Coupland. London, Kegan Paul.
- Hatfield, Gary 1990. *The Natural and the Normative: Theories of Spatial Perception from Kant to Helmholtz*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Helmholtz, Hermann von 1874. *Népszerű tudományos előadások*. Ford. Eötvös Loránd, Jendrassik Jenő Budapest, Természettudományi Társulat.
- Helmholtz, Hermann von 1880. *Popular Scientific Lectures*. New York, Fitzgerald.
- Helmholtz, Hermann von 1866/1896/1924. *Helmholtz's Treatise on Physiological Optics*. Rochester, NY, The Optical Society of America.
- Helmholtz, Hermann von 1875. *On the Sensations of Tone as a Physiological Basis for the Theory of Music*. London, Longmans.
- Helmholtz, Hermann von 1878. The Facts in Perception. In Helmholtz 1922/1977. 116–185.
- Helmholtz, Hermann von 1921/1977. *Epistemological Writings*. Dordrecht, D. Reidel.
- Herbart, Johann F. 1891. *A Text-Book in Psychology; an Attempt to Found the Science Psychology on Experience, Metaphysics and Mathematics*. Ford. Margaret K. Smith. New York, D. Appleton.
- Huemer, C. – Landerer, W. 2010. Mathematics, Experience and Laboratories: Herbart's and Brentano's Role in the Rise of Scientific Psychology. *History of the Human Sciences*. 23. 72–94.
- Julesz, Bela 1991. Early Vision and Focal Attention. *Reviews of Modern Physics*. 63.735–752.
- Kahneman, Daniel 2013. *Gyors és lassú gondolkodás*. Fordította Bányász Réka. Budapest, HVG.
- Kihlstrom, John F. 1987. The Cognitive Unconscious. *Science*. 237. 1445–1452.
- Kitchener, Richard F. 1985. Genetic Epistemology, History of Science and Genetic Psychology. *Synthese*. 65. 3–31.
- Kulstad, Mark 1977. Two Arguments On Petites Perceptions. *Rice University Studies*. 63/4. 56–68.
- Kulstad, Mark 1991. *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*. Frankfurt, Philosophia Verlag.
- Leibniz, Georg W. 1665/1981. *New Essays on Human Understanding*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Marcel, Anthony J. 1983. Conscious and Unconscious Perception: Experiments on Visual Masking and Word Recognition. *Cognitive Psychology*. 15. 197–237; 238–300.
- Marton L. Magda 1982. Nem-tudatos folyamatok vizsgálata és értelmezése az általános lélektanban. *Pszichológia*. 2. 157–193.
- Marton L. Magda (szerk.) 1975. *A tanulás szerepe az emberi észlelésben*. Budapest, Gondolat.
- McGinnies, Elliott 1949. Emotionality and Perceptual Defense. *Psychological Review*. 56. 244–251.
- Mettens, Pascal 2006. *Psychoanalyse et sciences cognitives. Un meme paradigme ?* Bruxelles, de Boeck.
- Milner, David – Goodale, Melvyn A. 1995. *The Visual Brain in Action*. Oxford, Oxford University Press.
- Nacacche, Lionel 2006. *Le nouvel inconscient. Freud, Christophe Colomb des neurosciences*. Paris, Jacob.
- Neisser, Ulrich 1958/1989. A gondolkodás sokrétűsége. In Pléh Csaba (szerk.) *Gondolkodáslélektan*. I. Budapest, Tankönyvkiadó. 101–116.
- Piaget, Jean 1970. *Psychologie et épistémologie*. Paris, Denoël.
- Piaget, Jean 1973. The Affective Unconscious and the Cognitive Unconscious. *Journal of the American Psychoanalytical Association*. 2. 249–261.

- Pléh Csaba 2004. Helmholtz: The Forerunner of Modern perceptual Research. In Peter Pakesch (szerk.) *Imagination: Perception in Art*. Köln, Walter König. 160–171.
- Pléh Csaba 2011a. A tudatos és a nem-tudatos problémája a kísérleti pszichológia és a kognitív tudomány tükrében. *Magyar Pszichológiai Szemle*. 66. 47–74.
- Pléh Csaba 2011b. Kísérleti és neurális Freud-értelmezés ma. *Imágó* 1 [22]/2. 45–76.
- Polányi Mihály 1992. *Filozófiai írásai*. I–II. Budapest, Atlantisz.
- Polányi Mihály 1994. *Személyes tudás*. I–II. Budapest, Atlantisz.
- Rapaport, David 1942. *Emotions and Memory*. New York, Columbia University Press.
- Rapaport, David 1943. Emotions and Memory. *Psychological Review*. 50. 234–243.
- Rock, Irvin 1983. *The Logic of Perception*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Rosenzweig, Saul 1937. The Experimental Study of Psychoanalytic Concepts. *Journal of Personality*. 6. 61–71.
- Rosenzweig, Saul 1985. Freud and Experimental Psychology: The Emergence of Idiodynamics. In S. Koch – D. E. Leary (szerk.) *A Century of Psychology as Science*. New York, McGraw-Hill. 135–207.
- Ryle, Gilbert 1949/1999. *A szellem fogalma*. Fordította Altrichter Ferenc. Budapest, Osiris.
- Searle, John 1999. *Mind, Language and Society*. London, Weidenfield and Nicolson.
- Squire, Larry R. – Kandel, Eric R. 1999. *Memory: From Mind to Molecules*. New York, Freeman.
- Thuma Orsolya – Pléh Csaba 2000. Ambiguity and Morphological Decomposition in Hungarian. In Chris Schaner-Wolles – John C. Rennison – J. Friedrich Neubarth (szerk.) *Naturally! Linguistic Studies in Honour of Wolfgang Ultrich Dressler on the Occasion of his 60th Birthday*. Torino, Rosenberg,
- Thuma Orsolya – Pléh Csaba 2001. Kétértelműség és dekompozíció a magyar nyelvben. In Pléh Csaba – Lukács Ágnes (szerk.) *A magyar morfológia pszicholingvisztikája*. Budapest, Osiris. 39–55.
- Ullman, Michael T. 2001. A Neurocognitive Perspective on Language: The Declarative/Procedural Model. *Nature Reviews: Neuroscience*. 2. 717–726.
- Ullman, Michael T. 2016. The Declarative/Procedural Model: A Neurobiological Model of Language Learning, Knowledge, and Use. *The Neurobiology of Language*. Amsterdam, Elsevier. 953–968.
- Warren, Richard M. 1970. Perceptual Restoration of Missing Speech Sounds. *Science*. 16. 392–393.
- Weiskrantz, Lawrence 1986. *Blindsight*. Oxford, Oxford University Press.
- Whyte, Lancelot L. 1960/1994. A tudattalan felfedezése. In Pléh Csaba – Győri Miklós (szerk.) *Olvasmányok a kísérleti pszichológia történetéhez*. Budapest, Osiris. 525–534.
- Wolman, Benjamin B. (szerk.) 1968. *Historical Roots of Contemporary Psychology*. New York, Harper and Row.
- Wundt, Wilhelm 1912. *An Introduction to Psychology*. New York, Arno Press. Electronic version: <https://ia700301.us.archive.org/7/items/introductiontops032004mbp/introductiontops032004mbp.pdf>
- Wundt, Wilhelm 1921. *Bevezetés a pszichológiába*. Fordította Farkas Zoltán. Budapest, Franklin.

Fenomenológiai tudattalan és testemlékezet

A fenomenológia és a pszichoanalízis közötti viszony rendkívül bonyolult formát öltött az utóbbi évtizedekben. Bár Husserl maga is intenzíven érdeklődött az Ego és a tágabb értelemben vett személy „réteges felépítése” iránt, a fenomenológiai vizsgálódások kiindulópontja elsősorban a világot konstituáló tudat és annak intencionális teljesítményei.¹ Az intencionlítás – ismeretelméleti – paradigmájával szemben Freud klinikai kontextusban vizsgálja az emberi lelket és a tudattalan hatások, erők autonómiáját hangsúlyozza. A poszthipnotikus szugesztió, a tévceselexiók, a neurotikus tünetek, a fantázia és az álom, mind a tudattalan aktivitására utalnak (Freud 1915/2004). A husserli fenomenológia transzcendentális filozófiai háttere és Freud pozitivista-naturalista világképe közötti kontraszt további kétségeket támaszthat a tudattalan fenomenológiai olvasatának lehetőségével szemben. A kortárs szakirodalomban azonban bevett módszernek tűnik a Husserl és Freud gondolkodásában található *analóg problémák* bemutatása: ezek közül kiemelkedik a tény, hogy mindkettőjüket foglalkoztatta az én alatti szférában működő ún. „affektív-asszociatív genezis”² kérdése (Brudzińska 2011).

Habár összemérhetetlennek tűnő paradigmákról van szó, mindkét gondolkodó egyfajta *archeológiai kutatásra* vállalkozik, mely adott esetben a lélek vagy az én rejtett rekeszeit, valamint az egyén affektív-emocionális történetét próbálja

¹ Dermot Moran összefoglaló tanulmányában mutat rá arra a tényre, hogy Husserl korántsem a karteziánus *cogito*-ra vagy a transzcendentális *ego*-ra redukálta az ént, hanem mélyen-szántóan elemezte a *személy* természeti gyökereit és társadalmi beágyazottságát is. Moran filológiai alapossggal mutatja meg, hogy a genetikus fenomenológia szerves részét képezte a személy rétegeinek feltérképezése annak testi-intencionális és habitualizált teljesítményeivel egyetemben; sőt, Husserl fenomenológiai elemzése a személy felépítésével kapcsolatban összemérhető azzal az eljárással, ahogy a pszichoanalízis felfedezi a tudattalant (Moran 2011 és 2017).

² Az affektív-asszociatív szintézis a tudat peremterületén zajló asszociatív folyamatokra utal, melyeket Husserl egyfajta passzív szintézisként határoz meg. A passzív szintézisek – illetve tudatküszöb alatt zajló folyamatok – nagy jelentőségre fognak szert tenni a fenomenológiai tudattalan-koncepciókban, melyekre a tanulmány további fejezeteiben láthatunk példát.

feltérképezni (Askay–Farquhar 2005). Meglepő módon a kortárs fenomenológia már nem eliminálni, hanem inkább integrálni próbálja Freud az elfojtás mechanizmusára épülő aktív tudattalan koncepcióját is. Az elfojtás és az ellenállás révén elhatárolt tudattalan az, amely talán leginkább ellenáll a tudatfilozófiai vizsgálódásoknak, hiszen ez a tudattalan az én számára *megszelídíthetetlen (belső) alteritásként* jelenik meg. Freud a tudattalan tartalmak észlelt tárgyakhoz hasonló énidogenségről beszél, ezért talán nem túlzás a tudattalan impulzusait „intrap-szichés ősbenyomásoknak” tekinteni. Freud figyelmeztet, hogy a „lelki sajátosságokat nem lehet éles kontúrokkal ábrázolni”, ugyanakkor lelki betegségek vagy misztikus eljárások esetén megváltozhat „az egyes lelki intézmények közötti normális viszony” (Freud 1993. 89). A *tudattalan* című írásában kifejti, hogy a terápiás analízisben megjelenő tudatos képzet és az elfojtott tudattalan emlék (a „meghallott” és az „átélt”) kizárólag az ellenállások leküzdése, illetve az elfojtás feloldása után léphet kapcsolatba egymással, mégis felületesnek találja a tudat és tudattalan szemléletes, térben elkülönülő ábrázolását. Továbbá az affektivitás vonatkozásában felfedezi a „tudattalan érzés” és „tudattalan szorongás” megfogalmazásai közötti fogalmi ellentmondást, mely a klasszikus filozófiai kritikáknak is visszatérő motívuma (Freud 1915/2014. 53–54). Freud folyamatosan reflektál a tudattalan ontológiai státuszára, de a belső alteritásként értelmezhető elfojtott ösztönenergia, indulat és képzet a metapszichológiai reflexiók ellenére is szerves részét képezi pszichoanalízisének.³ Jelen tanulmányban a testemlékezet (*Leibgedächtnis*)⁴ és az affektív tudattalan fogalmain keresztül szeretném bemutatni az elfojtott tudattalan tartalmak és az affektus-transzformáció problémáinak fenomenológiai olvasatát.⁵

³ Egy elszólás esetén az alany gyakran egy számára teljesen idegen szándékkal szembeesíthető, melyet visszamenőleg tudattalannak tekinthetünk, az őseit – Nietzsche és Groddeck hatására – pedig ösztönenergiáktól forrongó katlanként írja le Freud, ami egyfajta időtlen, személytelen, irracionális, az örömev által dominált énidegen instancia (Freud 1993. 80–81).

⁴ A testemlékezet kifejezés nem adja vissza híven az eredeti német *Leibgedächtnis* fogalom értelmét. Fuchs a megélt test (*Leib*) és organikus test (*Körper*) fenomenológiai distinkciójával operál, és Maine de Biran, Bergson, és Merleau-Ponty követőjének vallja magát, abban az értelemben, hogy a test habituális, képességbeli tudását egyfajta speciális – nem reprezentatív jellegű – emlékezeti rendszernek tekinti. A megélt test nem az anatómia tárgyiasított emberi teste, hanem inkább képességek és diszpozíciók együttese, melyeken keresztül észlelünk, kommunikálunk, vagy éppen vágyakat érzünk. A Leib egyfajta láthatatlan hálózatként megőrzi az emlékeket és összekötötést létesít másokkal és a környezettel; a megélt test nyitott a világra, egyszerre szubjektív és interszjektív fenomén (Fuchs 2011. 11).

⁵ Felmerül a kérdés, hogy egyáltalán van-e értelme az elfojtott tudattalan tartalmak fenomenológiai interpretációjának, miközben a pszichológiában a kognitív tudattalan paradigmája dominál, amely a pszichodinamikai interpretációk helyett kontrollált kísérletekkel vizsgálja a tudatelőttés folyamatok és automatizmusok tudatos észlelésre és döntésre gyakorolt hatását. Az új koncepció a tudattalant nem az elfojtás eredményének, hanem egyszerűen neurofiziológiai és evolúciós biológiai ténynek tekinti (Mlodinow 2014. 27). A neurofiziológiai paradigma át rajzolja a tudattalannról alkotott klasszikus freudianus képet: „[A pszichoanalitikusok] tudattalanja forró volt és nedves, szenvedélytől és dühtől foryogott; hallucináción alapult, primitív és irracionális volt. A kortárs pszichológia tudattalanja kedvesebb és szelídebb annál, és több

I. A PASSZÍV ÉS AKTÍV TUDATTALAN

Közismert Eugen Fink a *Válság*-könyv mellékletében megjelent és Husserl által jóváhagyott, a mélypszichológiai tudattalannal szemben megfogalmazott ellenvetése: a naturalisztikus pszichológia tudattalan koncepcióját egy filozófiai értelemben naív implicit tudatelmélet vezeti (Husserl 1998/II. 197–199). Ugyanakkor Husserl *Passzív szintézisre vonatkozó elemzései* (Husserl 2001) és általában a genetikus fenomenológia programja beleütközik a tudattalan, pontosabban a freudi tudatelőttéshez⁶ hasonló tudattalan problémájába. Husserl a fenomenológia egyik kulcsfontosságú programjának tekinti a tudatküszöb alatt zajló folyamatok feltárását. De vajon fenomenológiai vizsgálódás tárgyává tehető-e egyáltalán ezek a pre-predikatív folyamatok? A genetikus fenomenológiai vizsgálódások kulcsa, hogy az eleven jelen nem pusztán az ősbnyomás retencionális módosulásából áll, hanem az időtudat működése maga is egy – Tengelyi László kifejezésével élve – „tagolt koegzisztencia”; egy észrevétlen asszociációkból, szintézisekből álló én-alatti szféra (Tengelyi 2013). A passzív szintézisek kapcsán Husserl az *affektivitás* problémájával is szembesül: az ebből az irányból megpillantott fenomenológiai tudattalan egyrészt az (1) *affekció nullpontja*, másrészt pedig korábbi tárgyi értelmek üledékeként, (2) *szedimentum-rendszerként* is elgondolható. Az affektivitás problémája a *Passzív szintézisre vonatkozó elemzésekben* az érzékletek (az érzéki *hülé*) térbeli és időbeli szintézisével jellemezhető. Az *affektív erő* stimulálja az egót, kialakítja az alak-háttér közötti kontrasztot és különböző tárgyak felé irányítja a tudatot. Első látásra úgy tűnik, hogy az affekció pusztán a külső tárgyak megjelenítése által ingerli, irányítja a tudatos figyelmet, ezzel alakítva ki az eleven jelen érzéki mezejét. Ugyanakkor az affektív

köze van a valósághoz és racionális, de nem teljesen rideg és száraz” (Kihlstrom és mtsai. 1992. 789). Kihlstrom a fenti különbség megállapítása mellett kimutat egy közös pontot Janet disszociációelmélete és Freud elfojtáselmélete között: egyik esetben sem tudatosítják az alanyok azokat az eseményeket, amelyek hatást gyakorolnak rájuk. Úgy gondolom, hogy a tudat zavarai, hasadásai nem pusztán pszichológiai, hanem fenomenológiai szempontból is relevánsak lehetnek, hiszen felmutathatják az identitás és a világ konstitúciójának anomáliáit. A pszichoanalízis és a fenomenológia között kibontakozó újabb párbeszéd pedig nem klinikai, hanem inkább antropológiai szempontból lehet érdekfeszítő.

⁶ A passzív szintézisként értett tudattalan státuszával kapcsolatban megoszlanak a vélemények a szakirodalomban. Például Zahavi elég ellentmondásos módon egyrészt úgy véli, hogy a passzivitás elemzések miatt beszélhetünk egyfajta „mély-fenomenológiáról”, másrészt pedig Sartre-ot követve nonszensznek tartja az öntudattól (első személyű adódástól) elválasztott, önálló intencionalitással és énszerűséggel rendelkező mentális állapotok (tudattalan tapasztalatok) feltételezését. Sőt, meglepőnek tartja, hogy Freud egyrészt elfogadja Brentano téziséit, mely szerint minden tudataktus együtt jár az öntudattal, és mégis bevezeti a tudattalan parazita-fogalmát (Zahavi 1999. 203–205). Kozyreva (2018) szerint a félreértések elkerülése végett tisztázni kell, hogy Husserl életművében számos különböző tudattalan koncepciót fedezhetünk fel és a tudattalan problémája elválaszthatatlan az időtudattól. Így állhat előtűnk egyrészt a *tudatelőttes*ként értelmezhető preaffektív szerveződés az eleven jelenben, a *lecsengett retenciók* múltba süllyedő horizontja, és az újraaktiválható értelemalakzatokból álló *szedimentum-rendszer* (Kozyreva 2018. 212).

erő nem pusztán egy újdonságélmény ősbnyomásaként értelmezhető, hanem a tudat marginális területén elhelyezkedő, az ún. „retencionális homályban” lévő benyomások felébresztésére is képes. Asszociatív és retroaktív ébresztések⁷ által az éppen elmúló vagy a feledés homályába süllyedt múltbéli tartalmak is az eleven jelenbe integrálhatók, miközben új értelemmel telítődnek. Husserl olyan esetekre hivatkozik, amikor utólagosan ismerünk fel egy jellegzetes dallamot, vagy éppen rájövünk, hogy ismétlődő kalapácsütéseket hallottunk. Az affektivitás dinamikája formálja és módosítja a fenomenális mező horizontális struktúráját és a tapasztalatfolyam intencionális aktusainak koegzisztenciáját.

A tudatküszöb alatti passzív genesis kapcsán Aaron Mishara egy freudi al-lúzióval él: „Az Ego nem ura saját fenomenológiai mezejének” (Mishara 1990. 39). Mishara szerint a traumatikus élmények – hirtelen bekövetkező érzelmi vagy fizikai fájdalom – az ösztönös preferenciák által motivált ego túlterhelését eredményezhetik. Ezért az ego nem semlegesen viszonyul saját konstituált fenomenológiai mezejéhez, hanem inkább a sérülékenység és a kiszolgáltatottság jellemzi. Mishara és Tengelyi László fejtegetései nyomán talán nem túlzás azt állítani, hogy a traumatikus élmény olyan ősbnyomás, melyet az aktív-tudatos és a passzív-tudatküszöb alatti intencionális működés sem képes belesimítani a tapasztalatfolyam rendjébe.⁸ Erre a problémára még később visszatérünk.

Husserlnél a passzív szintézisként elgondolt tudattalan egyfajta „affektív relief”-ként értelmezhető, azaz Freudhoz hasonlóan szintén topológiai és geológiai metaforákkal élhetünk. Az affektív relief az impresszionális jelen keresztmetszete, amelyet affektív stimulusok konfliktusa jellemez. Rivalizáló, előtérbe és háttérbe húzódó affektív erők bombázzák az egót, melyek dinamikus összjátéka jelöli ki az érdeklődés horizontját és a cselekvés terét. A *preaffektív* és az *affektív*

⁷ Welsh szerint közös mozzanat Freud és Husserl esetében, hogy az egót egyfajta koherenciára és egységre törekvő ágensnek tekintik. Az én egyfajta szervezőerőként lép működésbe, ha egymással konfliktusban álló asszociációk lépnek be a tudatba. Viszont van egy radikális különbség a két énfelfogás között. Husserl szerint, ha egy tudatidegen múltbéli emlék tör be a tudatba, akkor azt a tudat további asszociációk segítségével integrálja, és az is az ego önszerveződő sajátosságának köszönhető, hogy nem keverjük össze az álmokképzeteket az éber gondolatainkkal. Freud esetében azonban a tudattalan egy olyan önálló ágens, amely alapvetően integrálhatatlan, a tudat nehezen békíthető össze a tudattalan tartalmakkal, a pszichózisban pedig megbomlik a valós és az imaginárius közötti határ (például az elfojtott lehenyerli a tudatot) (Welsh 2002. 176). A retroaktív ébresztés esetén azonban bonyolultabb asszociációs kapcsolatot feltételezhetünk az emlék és az aktuális tudat között, hiszen ebben az ébresztési eseményben nem pusztán a múltat látjuk más aspektusból, hanem szinte új eseményt pillantunk meg a múltban. Továbbá a retroaktivitás lehet az összekötő kapocs a traumatikus élmények fenomenológiai és pszichoanalitikus értelmezése között; sőt a retroaktivitás spontaneitásának megpillantása egyenértékű lehet a tudattalan „tudomásul vételével” (lásd Ullmann 2010. 284).

⁸ Ezen a ponton érdemes megemlíteni, hogy a tudattalan problémája nem választható el teljesen a nyelvtől és a narratív identitás körül kibontakozó diskurzustól. Ricœur egyenesen úgy fogalmaz, hogy a tudattalan egyfajta törekvés a nyelvi megformálás felé (Ricœur 1970. 453). A közelmúltban pedig Ullmann tett rá kísérletet, hogy feltérképezze a narratív identitás és a fenomenológiai tudattalan közötti dinamikus viszonyt (Ullmann 2015).

szintézis husserli megkülönböztetése tulajdonképpen az érzékleti minőségek tudatküszöb alatti és tudatküszöb feletti szerveződésének felel meg. A preaffektív szintézis elkerüli az ego figyelmét, egyfajta háttérrel vagy geológiai metaforával élve, völgyet jelképez a fenomenális mező domborzati térképén (Mishara 1990. 38–39). Ugyanakkor az affektív relief Dan Zahavi szerint korántsem semleges, hanem a korábban lecsengett tartalmak motivációs hatásaitól tarkított: elvárások és kognitív sémák, habitusok váratlanul megváltoztathatják az érdeklődés fókuszpontját. Tehát egy a tudat háta mögött húzódó – szedimentumrendszerként értelmezhető – *homályos háttér* igen releváns szerepet játszik a tudatélet alakításában. Zahavi Husserl példáját említi, amelyben egy tudattalan affekció dohányzásra készíteti és eltereli figyelmét a filozófiai elmélkedésről. Attitűdök és habitusok egyfajta affektív tudattalanként működhethetnek. Gyakran látens diszpozíciók befolyásolják látásmódunkat. Ha például valakit rendszeresen ellenségesnek és visszataszítóknak látunk, akkor Zahavi szerint a gyűlölet diszpozíciója jelenik meg az öntudatban. Azonban látnunk kell, hogy az így értett fenomenológiai tudattalan nem a tudattól elbarikádózott területet, hanem inkább egyfajta diszpozíciókból álló horizontális tudattalant jelent; az én és az öntudat affektív atmoszféráját és reaktív mintáit érthetjük alatta (Zahavi 1999. 212). De vajon mennyiben mérhető össze az affektív tudattalan az elfojtással jellemzett tudattalannal és az animális-impulzív freudi őssénnel?

Nicholas Smith úttörő munkájában megmutatta, hogy Husserl jegyzeteiben konkrét utalások vannak az elfojtott affektivitás dilemmájára is. Sőt Husserl megemlíti, hogy a vágy elfedése pszichés megbetegedéshez, „habitussá váló kielégületlenséghez” vezethet. Továbbá szedimentálódott szexuális drive-ról és affektív erővel bíró drive-komplexumról is ír (Smith 2010. 166–168). Smith szerint érdekes analógiára bukkanhatunk a B II-es kéziratban, ahol Husserl a freudi pszichoanalízisre utalva olyan elfojtott és felszabadulásra váró ösztönökről ír, amelyek az eleven jelent bombázzák és szinte „szabadságért kiáltanak”. Továbbá az ösztönök és késztetések is keresztül-kasul átjárnak a fentebb bemutatott affektív domborzat érzéki anyagát. Smith kimutatja, hogy Husserl a B II-es kéziratban részösztönök olyan dinamikus koegzisztenciájáról beszél, amelyek egy ösztön-totalitásban egyesülve holisztikus hangulatot képezhetnek a személy számára. Bizonyos részösztönök elfojtás alá kerülnek és ellenállást képeznek az élet áramlásában, míg mások szabadon áramolhatnak – állítja Smith Husserl nyomán (Smith 2010. 171–172). A passzív szintézis-elemzésekből megismert affektív relief így már nem csupán a tudatos figyelem marginális zónájának domborzati térképére és az alakészlelés törvényszerűségeire utal, hanem az ego ösztönös preferenciáinak mélyrétegére is, ami attitűdök, hangoltságok és habitusok által az értelemadás genetikusan alapozott alkotja. Talán nem túlzás azt állítani, hogy Husserl a kortárs affektív tudattalan koncepcióját is megelőlegezte. Bár Smith filológiai kutatásai gazdagítják és árnyalják a fenomenológia és a pszichoanalízis közötti párbeszédet, mégis látnunk kell a Husserl és Freud programja közötti éles választóvonalakat.

Egyetérthetünk Ullmann Tamás kritikus megállapításával, mely szerint a belső alteritásként megjelenő aktív tudattalan nem redukálható a pre-intencionális, vak passzivitásra (Ullmann 2016). Rudolf Bernet nagy horderejű munkájában pedig kimutatta, hogy míg fenomenológiai szempontból az elfojtott/elfedett tartalmat a „tudat mindenkori formája határozza meg”, Freud esetében a tudat éppen a tudattalan epifenoménje – azaz a tudattalan nem egy csonkolt tudat, hanem egy másik autonóm tudat (Bernet 2012). Tengelyi László szerint az affektivitás keletkezésére nincs magyarázat Husserlnél. Ha elfogadjuk, hogy a fenomenológiai tudattalan az affektív nullpont, vagyis az intencionális élet ébredésének nulladik szintje, akkor felmerül a kérdés, hogy az affektív semmi hogyan válik egyáltalán valamivé? Míg Freud ösztön- és késztetéselmélete egy naturalisztikus választ nyújt az affektivitás problémájára, addig Tengelyi szerint Husserl az „eredeti affekció” rejtélyét asszociációs kapcsolatokra redukálja, és a tudatidegen ősbnyomás tudatra gyakorolt hatását érti rajta (Tengelyi 2013. 84).

Nagy a kísértés, hogy a freudi ösztönelméletet esetleg beleoltsuk a husserli corpusba, de Matt Bower figyelmeztet, hogy az *affekció* és az *ösztön* fogalmai, bár két különböző elméleti keretben jelennek meg, alapvetően kíváncsiságot jelentenek; a kontraszt figyelemfelkeltő kiemelkedését, mely kijelöli az ego érdeklődésének horizontját (Bower 2014. 134). Ráadásul Husserl esetében az affektus-transzformáció rejtélye is perifériára szorul, hiszen a visszaemlékezés és a fantázia reprodukív intencionális aktusai megszelídítenek minden tudatidegen impresszionális tartalmat az asszociációs kapcsolatok révén. Bernet megfogalmazásával élve, Husserl számára nem létezhet ösztön képzet nélkül (Bernet 2002).

Talia Welsh szintén kimutatja, hogy a pszichodinamikai problémák nem integrálhatók a husserli paradigmába. Husserl úgy gondolja, hogy ha esetleg záró emlék tör be a tudatba, akkor az ego asszociációs kapcsolatok által továbbra is fenntartja az eleven jelen szintetikus egységét (Welsh 2002. 176). Ezzel szemben Freud esetében nem-tudatos, de hatással rendelkező tudattalan képzetekről és indulatokról beszélhetünk, amelyeket egyfajta nehezen leküzdhető ellenállás választ el a tudattól, az irracionális viselkedésekben pedig a tudattalan indirekt hatásait fedezhetjük fel (Freud 1914/2014). Welsh szerint, ha a fenomenológiai tudattalant nem pusztán egy affektív erőttől és intencionalitástól mentes negatív vagy passzív szedimentum-rendszernek értelmezzük, hanem bevezetjük az *aktív elfojtott retenciók* rétegét is, akkor a fenomenológia megkísérelheti az aktív tudattalan integrálását (Welsh 2002. 181). Ezzel a manőverrel azonban a fenomenológiai vizsgálódás alapító gesztusa válik kérdésessé, hiszen az intencionalitás immár nem pusztán az éber tudat előjoga, mivel az elfojtott retencionális szféra aktivitása egyfajta *ellenséges tudatnak* tekinthető, amely irracionális viselkedések vagy patológiás tünetek által bomlasztja a tudat koherenciáját.⁹ Az

⁹ A passzivitásként felfogott fenomenológiai tudattalant a tudat negatívumaként vagy hátoldalaként interpretálhatjuk, de az elfojtott aktív retencionális szféra talán inkább jellemz-

elfojtott retenció terminus kapcsán fennáll a lehetőség, hogy a fenomenológia mélypszichológiai fordulatot vegyen, és valamilyen ontológiai sémát húzzunk a tudattalanra, mélyrétegeként vagy lehatárolt területként tekintve rá. Bár a fenomenológia az elfojtott retenciókkal közelebb került az elfojtott impulzusok interpretációjához, de ezzel a lépéssel szinte egy „temporális ősent” konstruálunk, mely egész közeli rokonságban áll Freud atemporális ősenjével. Thomas Fuchs testemlékezet koncepciója szakítani próbál a tudatos és a tudattalan diabolikus ellentétpárjával; a tudattalan nem az elrejtettel, hanem inkább az indirekt módon megjelenő tartalommal azonosítható.

II. AZ AFFEKTÍV TUDATTALAN ÉS A TESTEMLÉKEZET

Összefoglalva a fenti fejtegetéseket úgy tűnik, hogy a fenomenológia egyrészt heves kritikának veti alá az elkülönült lelki szerkezetként, vagy rezervoárként meghatározott tudattalant, másrészt pedig adós marad a mindennapi élet(világ) pszichopatológiájában is jól ismert disszociációs jelenségek, komplexusok és fizikai-érzelmi traumák értelmezésével. Fuchs megkülönbözteti a tudattalan horizontális (fenomenológiai) és vertikális (pszichoanalitikus) koncepcióit. A következőben olyan fenomenológiai projekteket szeretnék bemutatni, amelyek a vertikális tudattalan horizontális dimenzióba való integrálásával kísérleteznek; vezérfonalunk ezúttal is az affektivitás lesz.¹⁰

Fuchs a *testemlékezet*,¹¹ míg a hazai szakirodalomban Ullmann Tamás az *affektív tudattalan* fogalmán keresztül kísérte meg kidolgozni a tudattalan horizontális koncepcióját. Az affektív tudattalan fogalma pedig a pszichoanalízis által is sokat taglalt *fixációk és traumák* jelenségeire próbál fenomenológiai magyarázatot adni. A fő kérdés az, hogy a fenomenológiai vizsgálódás ilyen mértékű kiterjesztése közben vajon eljuthatunk-e az elfojtás és a belső alteritásként értelmezett tudattalanhoz? A testemlékezet elképzelése a Zahavi esetében is említett diszpozicionális módon működő és a személyközi térben kiteljesedő tudattalan fogalmával operál. Fuchs megállapítása szerint mind az élményáram folytonos-

hető egyfajta árnyoldalként, melynek tendenciái megzavarják a tudatos intencionalitást, vagy adott esetben szemben állnak vele.

¹⁰ Vermes Katalin szemléletesen ábrázolja az új tendenciák lényegi mozzanatát: „Az újabb elméletek azonban feltételezik, hogy a tudattalan tartalmak nem állnak szemben az implicit tudással, sokkal inkább ráépülnek korábbi, implicit mintázatokra, s indirekt módon maguk is kifejeződnek a viselkedés, kapcsolati mintázatok, mindennapi hangulatok töréseiben, elakadásáiban.” (Vermes 2016. 208).

¹¹ A test és a testtapasztalat filozófiai vizsgálata a fenomenológia egyik alapvető célkitűzése, mely Husserl, Sartre és Merleau-Ponty munkáiban is domináns elem. Itt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy nem a fiziológia vagy az anatómia által vizsgálható organikus test áll a vizsgálódások középpontjában, hanem a *Leib*ként (megélt testként) meghatározott szubjektív módon átélt, első személyű perspektívából adódó testtapasztalat.

ságának érzése, mind az otthonosság a testemlékezetnek köszönhető. A testemlékezet egy olyan *implicit memória*, amely nem pusztán procedurális készségeket jelöl (mint például a vezetés vagy kerékpározás), hanem testközi és személyközi szituációkban érezteti a hatását. A testemlékezet egyrészt megélt helyzetek atmoszféráját biztosítja: az átélt élmények sajátos benyomásai megőrződnek az intermodális testemlékezetben. Másrészt a testemlékezet inkább testközi emlékezetnek tűnik, hiszen akár az anya-gyerek relációban kialakult reaktív minták és *interakciós sémák* is újra aktiválódhatnak általa. Röviden a testemlékezet az *észlelés és a viselkedés implicit diszpozícióit* jelöli és előfeltételezi, hogy a mindennapi életben összefonódott, ismétlődő tapasztalatok révén előálló habitusok és diszpozíciók jelennek meg (Fuchs 2012. 73).

Az implicit testemlékezet lehetőséget nyújt számunkra, hogy az életvilágban megpillantsuk az aktív tudattalan hatásait. Fentebb Husserl nyomán láthattuk, hogy a fenomenális mező korántsem üres vagy semleges horizont, hanem affektív erők konfliktusa jellemzi. Az érzéki mező tagolását azonban egy kettős, kognitív és affektív sematizmus végzi. Sőt az eleven jelen tagolásában az érzelmi és ösztönszféra erőteljesebb hatást fejthet ki, mint a megismerési érdekek (Ullmann 2010. 239). Fuchs az affektív domborzat helyett inkább tudattalan ösztönök és vágyak által sematizált *mezőerőkről*, az averzió és a vonzalom zónáiról ír a megélt térben.¹² Az elfojtás „eleven erői” tehát nem intrapszichés folyamatok, hanem inkább az életvilágban megpillantható implicit viselkedési minták, melyek többek közt az elkerülő viselkedésben, reaktív mintákban, projekciókban és traumatikus élmények önkéntelen ismétlésében nyilvánulhatnak meg.¹³

Fuchs szerint a múlt nem pusztán a reprodukív visszaemlékezés intencionális aktusa révén, hanem a megélt test, a *Leib* segítségével is újra megjeleníthető. A propriocepció, tapintás, szagok, hallás, az időjárás, sőt még bizonyos mozgásminták is aktiválhatnak múltbéli eseményeket. A visszaemlékezés intuitív formáiról van itt szó, amely nem reprezentáció¹⁴ természetű, hanem inkább egy

¹² Fuchs egyik hivatkozási alapja Kurt Lewin topológiai pszichológiája, melyből a *mezőerő* terminust kölcsönzi.

¹³ Az elfojtás életvilágbeli beágyazottságára jó példának tűnik Fuchs tabukkal kapcsolatos elemzése: „A *tabuként* megjelenő tárgyakkal és zónákkal egy lépéssel közelebb kerültünk a dinamikus tudattalanhoz. A tabunak a tiltással szemben egy speciális struktúrája és hatása van abban az értelemben, hogy nem kifejezések által kialakított, hanem mások elkerülő viselkedése közben keletkezik; mintha a közös léttereknek lenne egy negatív görbülete a tiltott területek körül. A tabuk akkor a leghatékonyabbak, ha a közösség tagjai nem tudatosítják őket. A tabuk megszegése nem feltétlenül nyíltan büntetendő cselekedet, hanem automatikusan táplálja a félelem, a büntület vagy megbánás érzéseit a szabálysértőben, mindez további meg erősítést nyer mások megvetése és kiközösítő hallgatása révén.” (Fuchs 2012. 96.)

¹⁴ A visszaemlékezés problémája még a husserli fenomenológiában is szoros szálakkal kötődik a képtudat modelljéhez, de a testemlékezet esetében nem arról van szó, hogy az elme belső terében vizualizált jelenetek jelennének meg. Ugyanakkor a testen keresztül működő emlékezés számos homályos elemet tartalmazhat. Casey szerint gyakran elmosódó állapotokkal találkozhatunk, amelyben nem világos, hogy önmagunkat testi valónkban jelenítjük

múltbéli szituáció újra-játszásaként (*reenact*) értelmezhető. Edward S. Casey pedig „performatív visszaemlékezésként” határozza meg a múltbéli események spontán újraéledését vagy egy képesség alkalmazását. A testemlékezet a megélt tapasztalatok emléknymainak szomatikus visszhangja és a világra nyílás lehetőségfeltétele. Sőt Casey szerint a testemlékezet minden más emlékezeti forma alapja, egy olyan képesség, ami súlyos funkciózavarok esetén is fennmaradhat. Casey szerint a testben és a testen keresztül emlékszünk, a nyugati filozófia pedig alulértékeltte a testemlékezet jelentőségét, holott az a térhez és időhöz hasonló alapvető transzcendentális feltétel (Casey 2000. 146–147). Casey a habituális testemlékezet *prereflektív*, Fuchs pedig *implicit* jelenlétéről ír.¹⁵ A múlt közvetlen felbukkanásának szemléltetése érdekében Fuchs Aharon Appelfeld író emlékirataiból idéz egy rövid szövegrészt:

Minden, ami akkoriban történt velem, a testem sejtjeiben hagyta a nyomát és nem az emlékezetemben. Úgy tűnik, mintha a testi sejtek jobban emlékeznének, mint az erre a célra szánt emlékezet. Évekkel a háború után nem a járda vagy út közepén mentem, hanem mindig inkább a fal mellett, állandóan az árnyékban, folyton sietősen, mint aki menekül. [...] Néha egy étel szaga, a nedvesség a cipőben, vagy egy hirtelen zaj elég hozzá, hogy visszavigyen a háborúba. [...] A háború belefészkelte magát a csontjaimba. [...] Kezek, lábak, hát és térd többet tudnak, mint az emlékezetem. Ha le tudnék ereszkedni beléjük, a képek elárasztanának. (Idézi Fuchs 2012. 78.)

Merleau-Ponty-t követve Fuchs megállapítja, hogy a traumatikus tapasztalat nem reprezentációként jelenik meg, hanem inkább az „egzisztencia stílusában” és a reflektív öntudat vakfoltjaiban, azokban a helyzetekben, amikor a testi kifejezést fürkésző külső szemlélő – például terapeuta – megpillantja a pszichoszomatikus vagy neurotikus szimptomákat (Fuchs 2012. 78).

A pszichoanalízis helyett Fuchs fejtegetései egyfajta „Leib-analízis” felé nyitnak kapukat, ahol a *tudattalan hatásai* a terápiás környezetten túl a mindennapi élet fixációiban, az öntudat vakfoltjaiban, valamint a megélt test szimbolikus kifejezéseiben is megjelennek. Ebben a paradigmában az elfojtott mintegy szét-

meg egy múltbéli szituációban, vagy éppen testi élményeken keresztül emlékszünk valamire (Casey 2000. 147).

¹⁵ Az implicit memória köré épülő kutatások paradigmaváltásként jelentek meg az 1980-as évek közepének pszichológiájában. Az explicit memória a korábbi tapasztalatok intencionális vagy tudatos felidézését jelenti, míg az implicit memória egy olyan deskriptív címke, amely a múltbéli tapasztalatok feladatmegoldásokra gyakorolt hatását vizsgálja. Számos perceptuális, motoros, és kognitív képesség is implicit memóriaként funkcionál, ha az alanyoknak nem szükséges visszaemlékezniük vagy éppen képtelenek visszaemlékezni a tanulási epizódra (Schacter és mtsai. 1993). A testemlékezet problémája szoros szálakkal kötődik az emlékezet-kutatásokhoz, a fejlődépszichológiához és a kognitív tudattalan körül kialakult diskurzushoz, de ez a komplex problématerület nem képezheti e tanulmány tárgyát. A filozófiai és pszichológiai összefüggésekről átfogó képet nyújt Vermes 2016.

terül az életvilágban és szubliminális módon befolyásolja viselkedésünket. A tudattalan tudatosításának dilemmája azonban ebben a kontextusban is felmerül, még akkor is, ha itt a tudattalan inkább habitusok és fizikai-érzelmi traumatikus élmények összesűrűsödéseként és nem valamiféle irracionális, szenvedélyektől fortyogó ősénként jelenik meg. Fuchs az állítja, hogy a testemlékezet irracionális megnyilvánulásaiban egy ismeretlen „jelentésmag” (*meaning core*) próbál előtörni az elrejtettségből. A terápiás környezetben felerősödő aktív tudattalant az életvilágban is magunkban hordozzuk, és megfordítva, a testemlékezet jelzései mögött tudattalan tartalmak rejtőzhetnek.¹⁶

Milyen következményei lehetnek a testemlékezet paradigmájának az affektív tudattalanra nézve? Fuchs és Casey szerint a testemlékezet és az implicit memória között nagyon szoros az analógia, és a habitusok és képességek mellett, a fájdalmas, traumatikus, vagy pusztán önkéntelen emlékek is beletartoznak ebbe a kategóriába. A szerzők tehát azt sugallják, hogy a *Leib*-élmény a visszaemlékezés spontaneitásában felbukkanó asszociációs láncok fontos láncszeme, sőt adott esetben maga a megélt test indíthat el retroaktív ébresztéseket, melyekben a múlt különböző érzelmi intenzitással és különféle értelmezési horizontokkal léphet be újra az eleven jelenbe.

Az aktív visszaemlékezés szintje alatt egy önkéntelen retroaktív visszaemlékezés működik, mely szoros kapcsolatban áll a testemlékezetben működő affektus transzformációval és értelemadással. Bár az öntudatlan-szomatikus visszaemlékezés fenomenológiai nonszensznek tűnik, a Fuchs által kidolgozott fenomenológiai modellben az érzelmi és traumatikus emlékezet az implicit és az explicit kogníció közötti szürke zónában működik, ami epizodikusan vagy éppen hangoltságok formájában állandó kihatással lehet az eleven jelenre. Az affektív tudattalan így nem egy differenciálatlan ősén vagy az elme bedobozolható része, hanem egy affektív domborzat, melynek kiemelkedései a szemléleti/tudati megformálás felé irányuló spontán tendenciákat jelölik. Az affektív tudattalan a szubjektivitás egészét meghatározó affektív sematizmus és az alanyt behálózó affektív atmoszféra, mely nem választható el a megélt test impulzu-

¹⁶ Nicholas Smith-hez hasonlóan Anastasia Kozyreva (2018) is úgy véli, hogy Husserl kései kézírataiban felismerte az elfojtott affektus problémáját, ezért az elfedett retenciók nem feltétlenül fogják örökre elveszíteni affektív erejüket és a fenomenológiai tudattalan végpontja nem az affektív kiüresedés nullpontja (Kozyreva 2018. 217). Kozyreva szerint Husserl affektivitás elmélete tovább fejleszthető egy olyan modellé, amelyben a tudat és tudattalan egymást kölcsönösen kizáró fenomenjei helyett inkább az affektivitás fokozatairól lenne szó. Az aktív visszaemlékezés modellje pedig kiegészíthető egy speciális implicit, nem objektíváló visszaemlékezés modelljével az ún. „retroaktív affektív ébresztéssel”. Kozyreva modelljében a retroaktív ébresztés funkciója áll a legközelebb az implicit memóriához; a retroaktív ébresztések a tudatos figyelem peremterületén zajlanak és nem feltétlenül érik el a szemléleti küszöböt. Ez az alapvetően affektív sematizmus, akkor is tovább működik, ha az explicit visszaemlékezésben funkciózavar támad (Kozyreva 2018. 218, 221).

saitól. Ullmann Tamás nagyon hasonló szellemben határozza meg az affektív tudattalan lényegét, melyben visszaköszön Husserl affektív relief elképzelése is. Az affektív tudattalan nem reprezentációkból áll és nem különálló szféra, hanem inkább előrajzolat és horizontstruktúra, továbbá bizonyos szituációkra adott habitualizált és sematizált affektív válaszolókból áll. Egyfajta „implicit értelemstruktúra”, ami a sajátunk, és meghatározza a szubjektumot, de gyakran mégis velünk élő idegenségként jelenik meg (Ullmann 2015).

III. KONKLÚZIÓ

A fenomenológiai tudattalan problémája a fenomenológiai diskurzus határterületét képezi és korántsem mentes az ambivalenciáktól. Felmerül a kérdés, hogy az affektív tudattalan felválthatja-e az aktív tudattalan freudi elképzelését? Megszelídíthető-e a radikális alteritásként és irracionalitás erőként értelmezett tudattalan a testemlékezet modelljével? Fuchs arra törekszik, hogy az életvilágban és a terápiás szituációban egyaránt kimutassa az elfojtott jelenlétét. Bizonyos szituációkban az elfojtott, a tudat és tudattalan közötti diabolikus harc helyett, spontán módon jelenik meg a testemlékezet implicit rendjében a *Leib* közvetítésén keresztül. A testemlékezet fenomenológiájával az affektus-transzformáció dilemmája beszüremkedik a fenomenológiai vizsgálódásokba, ami mindenképpen az újdonság erejével hat. A retroaktív affektív ébresztés révén egy implicit értelemadás működik, mely folyamatosan befolyásolja az én önmagáról és világról alkotott képét és affektív atmoszféráját.

A vakfoltokból és habitusokból álló és a spontán testi visszaemlékezésekben megnyilvánuló affektív tudattalan azonban inkább egy pre-intencionális aktivitás megnyilvánulásának, és nem az elfojtott indulat vagy ösztönenergia irracionális hatásának tűnik. Az affektív tudattalan és testemlékezet egy olyan tudattalan modelljét vetíti előre, mely nem geológiai mélyréteggként ábrázolható, hanem inkább az időbeli távolsággal dacoló affektív elevenség idegenségével jellemezhető. Első pillantásra úgy tűnik, hogy az affektív tudattalan mentes a belső alteritás dilemmájától, azonban Fuchs a traumatikus emlékezet kapcsán – mely a testemlékezet egyik speciális formája – olyan „idegen testről” ír, amely a *Leib*ban helyezkedik el. Mintha maga a test keltené életre a traumatikus élményt, ahogy azt az Appelfeld-idézetben is láthattuk. A traumatikus események nyomokat hagynak a testemlékezetben, amelyek az önéletrajzi emlékekhez hasonlóan gyakran – értelmezésre várva – tovább élnek (Fuchs 2011. 19). A testemlékezet végső soron a pszichoanalízis alapító gesztusát is megidézi, hiszen itt a neurotikus tünetekhez vagy akár a konverziós zavarhoz nagyon hasonló jelenségről van szó. Az affektív tudattalanba beszüremkedik az idegenség. Fuchs szerint egész életesemények csomósodhatnak össze a megélt test bizonyos pontjaiban. Homályos érzelmek és impulzusok jelenhetnek meg testérzetek-

ben, melyek elfeledett vagy elfojtott tartalmak jelentésért küzdő visszaverődései lehetnek (Fuchs 2011. 20).

Fuchs az elfojtás mechanizmusát nem a lélek tudattalan rétegébe helyezi, hanem – fenomenológiai ihletés hatására – a személyiség alapvonásaként határozza meg. Önálló intencióval (mondhatni irracionális ellen-intencionalitással) bíró tudattalan helyett maga a szubjektum működteti az elfojtást:

A vakfolt az öntudatban – és itt Freudnak kétségtelenül igaza van – nem pusztán „figyelmetlenségéből” ered, hanem aktív és érzelmileg töltött elfojtásból. Mindazonáltal ez az elfojtás nem egy külső mechanizmusból származik, hanem kizárólag a szubjektum munkája és erőfeszítése. (Fuchs 2012. 77.)

Fuchs a tudatéletben nagyon is relevánsnak tartja az elfojtás és ellenállás mechanizmusait, sőt a *tévcselekvések, projekciók, eltolások* elemzésével arra utal, hogy az életvilágban is megpillanthatjuk a freudi elsődleges folyamatok látens jelenlétét. Az így felfedezett idegentapasztalat azonban Fuchs szerint nem intrapszichés belső alteritásra, hanem az észlelés és önészlelés ambiguitásában felsejlő alteritásra utal.¹⁷ A tudattalan magyarázatában Fuchs szerint nem az elfojtás, hanem az affektív tendenciák harca az elsődleges; a teljesen elfojtott tartalom pusztán az ideiglenesen elfojtott (vagy Husserlrel szólva az elfedett) speciális esete. Úgy tűnik, hogy Fuchs a pszichoanalízis fenomenológiai megalapozására törekszik, amikor az affektív tudattalant a megélt testben, valamint a megélt térben és időben egymásnak feszülő affektív tendenciákkal határozza meg; egyfajta szenzomotoros, érzelmi és interaktív mezőként (Fuchs 2012. 74). Az affektív tudattalan képlékeny prereflektív dimenzió, hiszen az otthonosság atmoszféráját és a szorongás, a terror, a bizalmatlanság idegenségét is magába olvaszthatja.

IRODALOM

- Askay, Richard – Farquhar, Jensen 2005. An Intelligible Yet Enigmatic Mutual Silence: Freud and Husserl. In uók (szerk.) *Apprehending the Inaccessible: Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*. Evanston, Northwestern University Press. 165–189.
- Bernet, Rudolf 2012. Tudattalan tudat Husserlnél és Freudnál. Ford. Ullmann Tamás. *Imago Budapest*. 3. 3–24.
- Bower, Matt 2014. Husserl's Theory of Instincts as a Theory of Affection. *The Journal of the British Society for Phenomenology*. 45/2. 133–147.

¹⁷ „Az ellenállás önmagában véve nem tudatos és nem is tudatelőttés, de ebben az értelemezésben nem is tartózkodik teljes mértékben a tudaton kívül. Inkább *a tudat megkettőződése vagy ambiguitása*, oly módon, hogy ha a szubjektum rátalál a rejtett jelentés megjelenésére, akkor legalább sejtheti, hogy az a saját másságára vonatkozó *kérdés*” (Fuchs 2012. 77).

- Brudzinska, Jagna 2011. Depth Phenomenology of the Emotive Dynamic and the Psychoanalytic Experience. In Dieter Lohmar – Jagna Brudzinska (szerk.) *Founding Psychoanalysis Phenomenologically*. Dordrecht, Springer. 23–52.
- Casey, Edward S. 2000. *Remembering: A Phenomenological Study*. Bloomington – Indianapolis, Indiana University Press.
- Freud, Sigmund 1915/2014. A tudattalan. Ford. Szalai István. In Sigmund Freud: *Gyász és melankólia és más elméleti írások*. Budapest, Animula. 48–70.
- Freud, S. 1915/2014. Megjegyzések a nem-tudatos fogalmáról. Ford. Berényi Gábor. In Sigmund Freud: *Gyász és melankólia és más elméleti írások*. Budapest, Animula. 3–8.
- Freud, Sigmund 1993. A lelki személyiség felbontása. In Sigmund Freud: *A lélekelemzés legújabb eredményei*. Ford. Dr. Lengyel József. Nyíregyháza, Könyvjelző Kiadó.
- Fuchs, Thomas 2011. The Phenomenology of Body Memory. In S. Koch – M. Summa – T. Fuchs (szerk.) *Body Memory: Phenomenology and Therapy*. Amsterdam, John Benjamins. 9–22.
- Fuchs, Thomas 2012. Body Memory and the Unconscious. In D. Lohmar – J. Brudzinska (szerk.) *Founding Psychoanalysis: Phenomenological Theory of Subjectivity and the Psychoanalytical Experience*. Dordrecht, Kluwer. 69–82.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I-II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2001. *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. (Collected Works 9.) Dordrecht, Springer.
- Kihlstrom, John F. – Barnhardt, Terence M. – Tataryn, Douglas J. 1992. The Psychological Unconscious: Found, Lost, and Regained. *American Psychologist*. 47/6. 788–791.
- Kozyreva, Anastasia 2018. Non-representational Approaches to the Unconscious in the Phenomenology of Husserl and Merleau-Ponty. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 17/1. 199–224.
- Lind, R. W. 1986. Does the Unconscious Undermine Phenomenology? *Inquiry*. 29/1–4. 325–44.
- Mishara, Aaron L. 1990. Husserl and Freud: Time, Memory and the Unconscious. *Husserl Studies*. 7. 29–58.
- Mlodinow, Leonard 2014. *A tudattalan: Miképpen befolyásolja elménk a viselkedésünket*. Ford. Dr. Both Előd. Budapest, Akkord Kiadó.
- Moran, Dermot 2011. Edmund Husserl's Phenomenology of Habituality and Habitus. *Journal of the British Society for Phenomenology*. 42/1. 53–77.
- Moran, Dermot 2017. Husserl's Layered Concept of the Human Person: Conscious and Unconscious. In Dorothee Legrand – Dylan Trigg (szerk.) *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Dordrecht, Springer. 3–23.
- Ricœur, Paul 1970. *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven – London, YUP.
- Schacter, D. – Chiu, C. Y. P. – Ochsner, K. N. 1993. Implicit Memory: A Selective Review. *Annual Review of Neuroscience*. 16. 159–182.
- Smith, Nicholas 2010. *Towards a Phenomenology of Repression: A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*. Stockholm, Acta Universitatis Stockholmiensis.
- Tengelyi László 2013. Ósbenyomás és ósaszociáció. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Kortársunk, Husserl: Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 69–87.
- Ullmann Tamás 2010. *A Láthatatlan forma*. Budapest, L'Harmattan.

- Ullmann Tamás 2015. A narratív, a traumatikus és az affektív szubjektivitás. In Bujalos István – Tóth Máté – Valastyán Tamás (szerk.) *Az identitás alakzatai*. Budapest, Kalligram. 21–37.
- Ullmann Tamás 2016. A tudattalan modelljei. Fenomenológia, pszichoanalízis és kognitív tudományok. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/1. 9–30.
- Vermes Katalin 2016. A testi kifejezés rétegei: fenomenológiai és pszichoanalitikus reflexiók. *Kellék* 55. 195–216.
- Welsh, Talia 2002. The Retentional and the Repressed: Does Freud’s Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology? *Human Studies*. 25/2. 165–183.
- Zahavi, Dan 1999. *Self-Awareness and Alterity: A Phenomenological Investigation*. Evanston, Northwestern University Press.

Az alany kérdése Freudnál: vágyteljesülés és szublimáció*

Az alábbi dolgozatban a következő két, összefüggő kérdést tekintjük át több szempont mentén: Freud elképzelésében ki az alanya annak a vágnak, mely az álomban kielégül, beteljesedik, illetőleg ki az alanya annak a vágnak, mely a szublimáló, magasabb rendű tevékenység révén teljesedik be? A semleges „alany” kifejezéssel a kérdés megfogalmazásában szeretnénk elkerülni az Én freudi fogalmának később részletezendő bonyodalmaival. A problémafelvetés motivációját Freud maga adja, amennyiben az álmat tekinti a tudattalanhoz vezető királyi útnak,¹ mely szerep azonban strukturális nehézséget takar: amennyiben az álom egyszerre az álommunka átalakításának és rejtjelezésének eredménye, ugyanakkor vágykielégülésnek tekintendő, megválaszolhatatlanná válik az a kérdés, ki az alanya az álomban jelentkező vágnak és kielégülésnek. Kikerülhetetlen következtetésnek tűnik egy olyan alany kielégülése, mely nincs tudatában annak és nem tud arról, hogy kielégül. Dolgozatunk ezt az apóriát vizsgálja és térképez fel belőle levonható tanulságokat, egyebek mellett azt tárgyalva, hogyan érinti e nehézség magát a tudattalan fogalmát? Kérdésünket így pontosíthatjuk: nem azt az erősebb tézist vizsgáljuk, hogy vajon minden álom vágykielégülés-e? Az alany kérdése akkor is kérdés marad, ha csak bizonyos álmok képeznek vágykielégülést. Hasonló érvényes – mint látni fogjuk – azokra a módosításokra, melyeket Freud az álom tartalmára vonatkozóan bevezet. A fo-

* Hálával tartozom Bodor Péter, Köhler Ágnes, Pléh Csaba, Szummer Csaba, Ullmann Tamás, Unoka Zsolt inspiráló megjegyzéseiért az alábbi tanulmány kérdéseire vonatkozóan. A dolgozat az OTKA K 120375 és OTKA K 129261 számú projektjeinek támogatásával készült.

¹ Freud szemében az álmok értelmezése a kitüntetett út a tudattalanhoz: „Az álomfejtés pedig a tudattalan lelki élet megismerésének királyi útja” (Freud 1993. 421; „Die Traumdeutung ist in Wirklichkeit die Via Regia zur Kenntnis des Unbewußten, die sicherste Grundlage der Psychoanalyse”, GW 8, 32; lásd HB 107). Jelen összefüggésben nem kell vizsgálnunk, hogy ez ellen szól az a körülmény, hogy az *Álomfejtés* a leginkább átdolgozott freudi mű 30 év alatt (Mayer 2016. 44; Lear 2005. 88), bár Jones szerint Freud soha nem végzett „alapvető módosítást rajta”, mivel „nem is volt rá szükség” (Jones 1973. 315).

galmi nehézség nem tűnik el azáltal, hogy az álom tartalmát szexuális jellegűnek és infantilis eredetűnek tekinti.

Az alany kérdésre logikailag két válasz kínálkozik, egyaránt zavarba ejtő következményekkel. Egyrészt mondhatnánk, hogy a személy, mégpedig a tudatos énje a vágy és a kielégülés keresett alanya. Ekkor azonban megmagyarázhatatlan marad, hogyan tud a személy vágyáról és annak kielégüléséről, ahogy az is, miért van szükség a vágy és a kielégülés elváltoztatására, rejtjelezésére. Pusztá bizonygatásnak tűnik, hogy az egyén a vágy és a kielégülés alanya, hiszen nincs tudomása róluk; a vágy és a kielégülés meglétét csak a pszichoanalitikus kezelés tárja fel alanyuk számára. A vágy és a kielégülés (álommunka révén történő) elváltoztatása, rejtjelezése ugyanezen okból funkciótlan. Ha az alanyak nincs tudomása a vágyról, akkor az ő perspektívájából érdektelen, hogy a vágy „érthető” vagy „rejtjelezett”, bármit jelentsen is pontosabban a két jelző.

A másik kézenfekvő válasz úgy hangozna, hogy nem a személy a vágy alanya, hanem a vágy pusztán testi, szomatikus terminusokban értelmezendő, esetleg annak alanya valahogyan a személy korábbi életfázisa lenne. Az első válaszirányhoz hasonlóan ezekben az esetekben a vágy kifejezés furcsa használatát látjuk, amennyiben az, aki vágyik, a vágyó nem tud vágyáról.² Ekkor azt kell mondanunk, hogy egy vágyódás, illetve Freudhoz jobban illően: vágyódások sokasága „van” egy alanyban, anélkül, hogy saját magától lehetséges tudása lenne róla vagy róluk. A szóban forgó vágyódás pontosabb szerkezetéről nehéz fogalmat alkotnunk, ahogy azt is nehéz megmondani, milyen értelemben lesz a kérdéses vágyódás az adott alanyak a vágyódása. A dolgozatban felvetett probléma előfeltevése, hogy Freudnál, ahogy általában is, beszélhetünk tudat- vagy szubjektumfogalomról abban a minimális értelemben, hogy a szubjektum saját állapotairól elemi értelemben tudomással bír, vagy lehetősége van azokról saját erejéből tudomást szerezni. Hogy az alany valamilyen értelemben tud saját állapotairól, az szükséges feltétele annak, hogy alanyról beszéljünk, hiszen részben ez definiálja alanyként. Viszont ezt megfordítva is meg kell követelnünk: ami egy szubjektum állapota, az ahhoz annyiban tartozik hozzá, amennyiben tudomása lehet róla, még ha nem is állandó, tévedhetetlen tudomása. Ezzel voltaképpen elébe mentünk az – alaposabban szemügyre vételkor adódó – harmadik lehetőségnek: a vágy alanya valamilyen módon az egyén, de nem lelki szférájának tudatos része. A tudattalan ekkor az egyén lelki valóságához tartozik, mégpedig úgy, hogy a lélek tudatos részének nincs önálló hozzáférése vagy közvetlen rá-

² Ezt a lehetőséget kizárja továbbá, hogy Freud, szemben az 1895-ös *Entwurf*-al, az *Álomfejtés*ben a lelki készüléket szomatikus vonatkozás nélkül tárgyalja: „az ÁLOMFÉJTÉS lelki készüléke anatómiai vonatkozás nélkül működik; az nem más, mint egy *pszichikai* készülék” (Ricoeur 1999. 100). A *Das Unbewusste* című 1915-ös szöveg hangsúlyosan állítja a pszichikai önállóságát, összekötve azt a fiziológiai lokalizálhatatlanság tézisével. Utóbbi konkrétan azt jelenti, hogy a szomatikus, fiziológiai szint kauzálisan összefügg a pszichikai szinttel, de viszonyaik nem feltárhatóak.

látása a hozzá tartozó tudattalanra, mégis annak befolyása alatt áll. Különösen összetett kérdés ebben a megközelítésben a freudi elgondolás szerint az egyazon egységhez tartozó két terület (tudattalan és tudatos) kapcsolata.

Az alábbiakban nincs módunk és nem is célunk áttekinteni a tudat teljes freudi elméletét, gondolatmenetünk a jelzett kérdés összefüggéseire szorítkozik. Nézzük először az álom freudi elméletét!

I. AZ ÁLOM MINT VÁGYTELJESÜLÉS

Szemben a korábban bevett megközelítéssel, mely az álmoknak rögzített fordítási szabályokon alapuló jelentést tulajdonított, Freud új értelmezési eljárást javasol, mely révén „minden álom értelmes lelki képződménynek bizonyul” (Freud 1993. 15). Az eljárás arra irányul, hogy a „manifeszt” álmotartalom, azaz a felidézett és elmondott vagy írásban rögzített álomszöveg egyes elemeihez fűzött „szabad” ötletek, asszociációk révén egy új „szöveget” nyerjünk. Az új szöveg értelmezése megmutatja, hogy a manifeszt álmotartalom a „látens” álomgondolat elváltoztatott ábrázolása, mely a maga részéről egy ösztönt, ösztöntörekvést képvisel. Két lényeges módszertani lépést emelhetünk ki. Egyrészt Freud már a manifeszt álmotartalom esetében is az álom tág fogalmával dolgozik: az álomhoz nemcsak azt számítja hozzá, amire az egyén magától emlékszik, hanem mindazt, ami az analitikus beszélgetés során asszociációk révén felidéződik:

Gyakran megtörténik, hogy az álmot hiányosan beszéljük el, és csak az analízis során merülnek fel a kimaradt részletek. Ezek az utólag beillesztett részletek szolgáltatják rendszerint a kulcsot az álomfejtéshez. (Freud 1993. 117.)

Másrészt felfogásában az álmotartalom nem egészként, hanem egyes részleteire bontva válik elemzés tárgyává (vö. Mayer 2016. 58 sk.).

Az *Álomfejtés* többször hangsúlyozott, központi tézise, hogy az álom vágyteljesülés (*Wunsch Erfüllung*), aminek a mű különböző kiadásaiban jelentőségteljes pontosítását kapjuk. Az első megfogalmazás – „Az álom: vágyteljesülés” (Freud 1993. 96) – a későbbiekben úgy módosul, hogy az álom átalakító munkája a cenzúrának bizonyul: „Az álom (*elnyomott, elfojtott*) vágyak (*burkolt*) teljesülése” (Freud 1993. 120). Az 1914-es kiadás pedig lábjegyzetben utal az alapformula Otto Ranktól származó kiterjesztésére: „Elfojtott infantilis-szexuális anyag alapján, illetve segítségével az álom rendszerint ábrázolja a vágyakat, rendszerint burkolt és szimbolikus formákkal leplezett erotikus vágyainkat” (uo. – a fordítást módosítottam, O. Cs.). Freud fontosnak tartja hangsúlyozni, hogy az álom nem a ki-elégülés folyamatának, hanem eredményének, azaz a beteljesült vágy ábrázolásának értelmében vágybeteljesítés. A pontosítás értelme az összefüggésből nem világos, nem találunk magyarázatot arra, miből következik, hogy az álomban

jelentkező vágy miért ne lehetne a kielégülés, beteljesülés előtti vágy. Jonathan Lear következőképpen magyarázza ezt a mozzanatot: a fantázia és képzelet összefüggésében nem a vágyon, hanem a képzeleti ábrázolás révén elérhető kielégülésen van a hangsúly (Lear 2014. 113–114). A gyerek képzelet, hallucinálja az anya mellét, de maga a képzelgés beteljesülés. Ugyanakkor Lear elismeri, hogy Freud nem fejt ki világosan álláspontját.

Freud elképzelésének tisztázáshoz először is látnunk kell, hogy az álomvágy (*Traumwunsch*) rendkívül sokféle lehet: az egyszerű továbbavástól kezdve fizikai szükségletek kielégítésén át olyan etikailag elítélendő vagy megvetendő vágyakig, mint a halálvágy vagy rokonokra, barátokra irányuló szexuális vágy. Freud hajlik arra, hogy ezt a sokféleséget egészében véve a „korlátlan és kíméletlen egoizmus megnyilvánulásainak” fogja fel.³ Következőképpen hozzá is fűzi az álom–vágykielégülés formulához, hogy az álmok teljességgel egoisztikusak (Freud 1993. 229), abban az értelemben, hogy „az álom tudattalan gerjesztői közt igen gyakran találkozunk önző tendenciákkal, amelyekről éber állapotban azt hisszük, legyőztük őket” (Freud 1993. 195). Az egoizmus alapja az álomban Freud szerint a külvilág iránti érdeklődés felfüggesztődése, s az álmokat aszerint osztályozza, mennyire leplezetlenül fejezik ki a mindenkori vágyat. A gyerekkori vágyak többnyire torzítatlan vágykielégítést ábrázolnak, ellenben a terápia olyan álmokkal találkozik, melyek a cenzúra eredményei, és ezáltal eltorzításokat tartalmaz. Az álommunka mechanizmusát a 6. fejezet tárgyalja a manifeszt és látens álomtartalom megkülönböztetésére építve, amire még visszatérünk.

A gondolatmenet későbbi részében Freud azzal módosítja az alaptételt, hogy az álomban ábrázoló vágy infantilis, visszautal a kora gyerekkorra:

Korábbi kijelentésemet tehát, amely szerint az álomvágy eredete közömbös, mellőzném, és egy másikkal helyettesíteném: *A vágynak, mely megnyilvánul az álomban, mindenképp infantilis vágynak kell lennie.* Ez a vágy tehát felnőttéknél az UBW-ből ered, gyermekeknél, ahol a VBW és az UBW még nem vált külön, ahol még nincs vagy csak keletkezőfélben van a cenzúra, ez az ébrenlét beteljesítetlen, el nem fojtott vágya. (Freud 1993. 385.)

Freud ezzel a már 1895-ben kidolgozott, lelki készülékre (más fordításban: pszichikai apparátusra) vonatkozó általános elméletéhez nyúl vissza (*Entwurf einer Psychologie*), melynek értelmében a gyerekkorból származó, elfojtott vágy jelentkezik az egoizmusban. Az elképzelés értelmében a felnőtt minden későbbi gondolkodásfolyamata a segélyre szoruló újszülött hallucináló vágyteljesülésén alapul, mely vágyteljesülés az első kielégülés-élmények modelljét követi és az észleleteket izgalommal szállja meg (Freud 1993. 393).

³ Lásd SA 1. 153: „Äußerungen eines schranken- und rücksichtslosen Egoismus.”

A vágyat az elemzésünkhöz szükséges szinten következőképpen határozhatjuk meg: hajlam, szükséglet, törekvés, élvezet valamilyen tárgy értelemben vett tárgyra irányulóan.⁴ Mint kiinduló kérdésünkben jeleztük, Freud a kifejezést a tudattalan vágy értelmében is használja, s e vágyakat a tudattalan termékeinek tartja (álmok, szimptomák, fantáziák), és olyan vágykielégülésekkel hozza összefüggésbe, melyekben a vágy többé-kevésbé rejtve kifejeződik. Azonban a tudattalan vágy gondolata sem nélkülözheti a célirányos törekvés, mozgás elemét, melyet nem tudunk a cél elemi tudatosítása nélkül elgondolni. Hogy a vágy bármire vágyjon, hogy egyáltalán meghatározott irányú törekvés, azaz valamire irányuló vágy legyen, ahhoz elengedhetetlen egy alanypólus vagy -perspektíva. Ezen a ponton sürgetően merül fel a kérdés, hogyan érti Freud pontosabban a vágyat.

Az *Álomfejtés* összefüggésében a lelki apparátus (*psychisches Apparat*)⁵ koncepciója érvényesül, mely az ösztön (*Trieb*) és ösztönképviselőt vagy -reprezentáció fogalmaira épül.⁶ A lelki apparátust az *Álomfejtés* azon alaptörekvéssel jellemzi, hogy kerülje el az izgalom felhalmozódását és lehetőleg izgalommentesen tartsa magát, mivel az izgalom felhalmozódása kellemetlen érzést vált ki. Vágnak Freud azt a mozgást nevezi a lelki apparátusban, mely azt a kellemetlen érzésből kiindulva az újbóli kielégülés felé hajtja, mely kielégülés a maga részéről nem más, mint a feszültség, izgalom csökkenése (Freud 1993. 415). Fontos, hogy elképzelésében a vágyak leírása, ahogy a tudattalan elképzelése is, csak a pszichikai területével függ össze, mivel a szomatikus viszonyok nem játszanak szerepet. Az ösztön freudi értelemben nem a pszichikai területéhez tartozik, hanem a szomatikus és a pszichés határán helyezkedik el, eredete pedig testi természetű feszültségállapot. Utóbbi vonásából következően az ösztön a feszültségállapot megszüntetésére, levezetésére irányul, ami a tárgyhoz kapcsolódik.

Mivel az ösztön nem a pszichikai területéhez tartozik, ezért szüksége van arra, hogy a lélekben képzetek „képviseljék” (*Repräsentanz*). Az ösztönképviselőt valósul meg képzetek révén, melyeket Freud már „tudattalan képzeteknek” nevezhet, mármint abban az értelemben, hogy a képzetről nem olvasható le minden további nélkül, milyen ösztönt reprezentál. A tudattalan voltaképeni jellemzését Freud azon mechanizmusokkal adja meg, melyek csak annak működési vonásait alkotják és nem jellemzők a tudatos területére: ezeket az álomunka elemzése dolgozza ki, és közéjük tartozik a sűrítés, az eltolás, az

⁴ A *Wörterbuch der Psychoanalyse* a „Wunsch” szócikkben a következő leírást adja: jelöli „a hajlamot, a vágyat, a szükségletet, az irigységet és az élvezetet, azaz minden törekvést egy tárgyra, mely a lélekre és a testre csábító spirituális vagy szexuális vonzerőt gyakorol” (Roudinescu–Plon 2004. 1157–1160).

⁵ Magyar fordításban az *Álomfejtés* „lelki apparátus”-t használ, Laplanche–Pontalis „lelki készülék”-et.

⁶ A lelki apparátusra vonatkozóan Freud életművében három koncepciót találunk: (1) az affektus-trauma modell (1880-as évektől kb.1897-ig), (2) a topológiai modell (1897-től 1923-ig) és (3) a strukturális modell (1923-tól).

ellentmondás elvének felfüggesztése, az örömeiv stb. Ezek a teljesítmények egyúttal átfogó hermeneutikai elvek is a tudattalan hatásának értelmezéséhez: a manifeszt tartalom „fordítása” a látens tartalomra függvénye annak, hogy ismerjük a fordítási szabályokat.⁷ E sajátságok egyben az „elsődleges folyamat” tulajdonságai is, amelyekre a torzítás tárgyalása során térünk vissza.

Az ösztön képzetek szintjén történő képviselést Freud a következő módon írja le: amikor a gyerek átéli a belső szükségleti ingert megszüntető kielégülés élményét, akkor ennek

a kielégülés-élménynek lényeges alkatrésze bizonyos észlelés [...], amelynek emlékképe attól fogva a szükségleti inger emlékezeti nyomával asszociálódik. Ha ez a szükséglet újból megjelenik, akkor ennek a létesített asszociációnak köszönhetően olyasvalami rezdül meg a lélekben, ami igyekszik a kielégülés érzéki emlékképét újra megszállni, magát az észlelést újra felidézni, tehát tulajdonképpen az első kielégülés állapotát helyreállítani. Ezt nevezzük vágnak; az észlelés újbóli megjelenése a vágyteljesülés, és a legrövidebb út a vágyteljesüléshez az, ha a szükségleti inger teljesen megszállja az észlelést. (Freud 1993. 393.)

Rögzítsük a freudi leírás szerkezetét: amit vágnak nevez, az a kielégülés állapothoz kapcsolódó észlelés – az állapot nélkül. Az álmodás a személy regressziója legkorábbi gyerekkori élményei felé, „amikor is újra átéli a gyermekkorát, az akkori ösztönös indulatokkal és rendelkezésre álló kifejezésmódokkal együtt” (Freud 1993. 382). Megszálláson Freud azt az érzelmi súlyozást, indexálást, befektetést érti, mely egy képzethez kapcsolódik. A megszállás (katonai) metaforáját úgy fordíthatjuk le, hogy az alany számára a megszállt tárgy fontosságra, jelentőségre tesz szert, mégpedig történetesen – azaz az alany nem diszponál afölött, mely tárgyat „szállja meg”, nem „választ” magának fontossággal bíró tárgyat.⁸ Freud jól kivehetően súlyt fektet a libidó mennyiségi jellemzésére, ami nyilvánvalóan az energia, a lehetséges jelentőség és fontosság végességére utal anélkül, hogy számszerűsíthetően kvantitatív viszonyokban kifejezhető lenne. A megszállás fogalmával a pszichikai szféra ökonómiai, mennyiségi szempontja jut érvényre: „a megszállási energia azonos a belső forrásokból származó ösztön-energiával, folyamatos nyomást gyakorol a lelki készülékre, s azt a feladatot rója rá, hogy átalakítsa” (Laplanche–Pontalis 1994. 303).

⁷ Eltekintünk itt attól a módszertani nehézségtől, hogy Freud saját előfeltevései alapján ő maga voltaképpen nem férhetett volna hozzá önelemzés révén a saját elsődleges folyamatának működéséhez: vagy az jelent gondot, hogy saját álmát elemezve mégis van hozzáférése saját tudattalanjához, vagy ha ez lehetséges, akkor a pszichoanalitikus terapeuta tűnik nélkülözhetőnek. E kérdéskörhöz tartozik a „fordítási szabályok” megbízhatóságának kérdése is.

⁸ Sutyák a megszállást a fenomenológiában központi intencionalitással hozza összefüggésbe (Sutyák 2008. 47), amit nem tartunk meggyőzőnek: míg az intencionalitás tárgyra irányulása pszichikai aktusoknak vagy tudati élményeknek felel meg, addig a megszállás a fontosság-, érdeklődés- és kötődés-mozzanatot állítja előtérbe.

A koncepció döntő eleme, hogy a tudattalan vágyak állandóan hatnak és elevenek, s ennyiben „elpusztíthatatlanok”: „A tudattalanban semmit sem lehet végleg befejezni, semmi el nem múlik benne, semmi nem merül feledésbe” (Freud 1993. 401–402, 385). Alaposabban megfontolva, ez a tézis következik a tudattalan vágy gyerekkori jellegéből, hiszen az megköveteli, hogy ezeket a vágyakat ne lehessen úgyszólván „kinőni”. Freud úgy látja, kétféle kimenetele lehetséges egy tudattalan vágnak, melyek közül a második felel meg az álmofolyamatnak: „Vagy magára marad, akkor előbb-utóbb valahol kitör, és adott esetben az izgalom motilitásában vezetődik le, vagy a tudatelőttés befolyása alá kerül, mely ezt az izgalmat megköti, ahelyett hogy levezetné” (Freud 1993. 402). A tudattalan folyamatok elpusztíthatatlanságának tézise nyilvánvalóan spekulatív, hiszen lényegileg ellenőrizhetetlen. Másrészt viszont egyértelműen más elképzeléshez jutnánk, ha a tudattalan tartalmak, élmények törlődésének, elhalványulásának lehetőségével számolnánk.

Látszólag ezzel a koncepcióval választ kapunk az alany kérdésre, mégpedig a bevezetőben jelzett harmadik lehetőség értelmében. A tudattalan vágy a személyhez tartozik, de nem tudatos részéhez, hanem az ő saját tudattalanjához, melyet vélhetően individuálisnak kell tartanunk. A személy tudattalanjának hozzáférhetősége ettől még kérdés maradhat – de nem teszi elvileg lehetetlenné, hogy így képzeljük el az összefüggést. A személy „saját” tudattalanjáról azért kell beszélnünk, mert az adott alany viselkedésében jelentkezik valamilyen hatásként az őhöz tartozó tudattalan (mint vágyak és átalakítások nyalábja). Valójában azonban Freud nem tudja az összetartozás, az egység mozzanatát megvilágítani azon túl, hogy a birtokviszonyt állítja: az alany számára az „ő saját, egyéni” tudattalanja az, amit a pszichoanalitikus terápia feltár. Az alany tudattalan dimenziója így hozzáférhetőségében alapvetően ingatag marad, hiszen a tudattalan nem képes máshogy, mint az analízisben megmutatkozni, és így elvileg nincs mód annak ellenőrzésére, hogy mi is mutatkozik meg a pszichoanalitikus elemzésben.⁹ Az analitikus felfogás szerint továbbá a mostani álomban teljesülő vágy alapján véve saját sokkal korábbi énemhez, egy regrediált alanyhoz tartozik. Mindenesetre az önmagamhoz való hozzáférés megrázóan aszimmetrikus, és elsődlegesen nem tudatos önvizsgálatom, hanem a terapeuta számára elérhető. A tudattalan létezésére vonatkozó igazolás végső soron azon múlik, bízunk-e a terápiás gyakorlat felől érkező válaszban, hogy az elemzés egyéni

⁹ A freudi elmélet empirikus tesztelhetőségére és tudományos státuszára vonatkozó vitát áttekinti Adolf Grünbaum, részletesen kitérve Popper kritikájára (Grünbaum 2001. 147–184). A tudattalan, célirányos cselekvés másfajta, kortárs angolszász értelmezését mutatja be Szalai, melyben automatizmusokként és rutincselekvéseként fogunk fel bizonyos, nem tudatos tevékenységeket (Szalai 2013. 176–177).

áttetelekben, mintázatokban megmutatja, hogyan tartoznak az adott egyénhez mindazok a számára nem tudatos törekvések, melyek meghatározzák.¹⁰

Dolgozatunk kérdését – „Ki elégül ki, és hogyan?” – Freud maga felveti, de oly módon hagyja megválaszolatlanul, hogy az egyszerre mutatja a nehézség reálitását és Freud elméleti tanácsstalanságát:

A vágyteljesülésnek természetesen örömet kell szereznie, de kérdés, hogy kinek. Persze annak, akiben a vágy él. Az álmodóról azonban tudjuk, hogy egészen különleges viszonyban áll a vágyaival. Elutasítja, cenzúrázza, egyszóval nem szereti őket. Teljesülésük tehát nem szerezhet neki örömet, hanem annak csak az ellentétét. A tapasztalat azt mutatja, hogy ez az ellentét [...] szorongás alakjában jelentkezik. Az álmodót tehát saját álombeli vágyához való viszonyában *csak két külön személy összegződéseként* foghatjuk fel, akiket mégis összekapcsol valami erős közösség. (Freud 1993. 403. kiemelés tőlem – O. Cs.)¹¹

A két, erős közösséget alkotó személyként felfogott alany nem más, mint a teoretikus zavarodottság kifejeződése, még abban az esetben is, ha saját sokkal korábbi énem a másik személy.¹² Filozófiai szempontból a két szubjektumként vagy erőközpontként felfogott alany nem teljesen ismeretlen elképzelés, de abban a formában, hogy az egyik szereplő, ráadásul a meghatározóbb szereplő nem jelenik meg közvetlenül, mindenképpen zavarba ejtő. Jellemző és tanulságos, ahogy Lear próbálja kezelni a feszültséget, és egyértelműen elhárítani próbálja a „két elme” olvasatokat (Lear 2014. 30–35). Eközben az alanyt alkotó két pólus közti közlekedést törekszik kidolgozni, s a terápia célját abban látja, hogy az álomértelmezésből eredő impulzusokat beáramoltassa az egyén tudatos életébe.

¹⁰ Nem meglepő, hogy a megalapozás ilyen ingatagsága mellett többek kétségbe vonták a tudattalan létezését (Popper, Grünbaum), ahol ugyanakkor rögzítenünk kell, hogy az ingatlanság magában véve nem cáfoló erejű. Bizonyos viszont, hogy a tudattalan definíció szerint olyasmi, aminek igazságáról „saját szemünkkel” nem tudunk meggyőződni, legfeljebb „más szemével”, és nagyon is kérdéses, „megfigyelésről” beszélhetünk-e egyáltalán. Innen nézve félreértés, hogy Luhmann „másodfokú megfigyelésként” értékeli Freud elképzelését az elfojtó, szublimáló tudatról: „Így újrafogalmazhatjuk a politikai gazdaságtan marxi kritikáját és az elfojtó, szublimáló tudat freudi kritikáját. Mindkét esetben megfigyelésről van szó, mely arra specializálódik, hogy megfigyelje, amit a megfigyelő rendszerek nem tudnak megfigyelni.” (Luhmann 1988. 299.)

¹¹ Freud az *Álomfejtés* beszúrt lábjegyzetében utal a *Bevezetés a pszichoanalízisbe* 1916–1917 14. előadására (Freud 1986. 177).

¹² Lear két lehetséges értelmezést vázol fel az Én meghasadására, melyet Freud lábjegyzete állít: „Az egyik válasz az, hogy értékeljük: azaz ünnepeljük azt a tényt, hogy kevésbé vagyunk egységesek, mint gondoljuk magunkról; ünnepeljük a tényt, hogy rendszerint váratlanul ér bennünket de-centrált önmagunk. A másik válasz, hogy a helyzetet tekintsük feladatnak. A gondolat, hogy az álmodó metaforikusan szólva »két külön ember kapcsolata...« – e gondolat olyan kihívás, mellyel foglalkozni kell, és amennyire lehetséges, meg kell haladni. Úgy tűnik, ez a második válasz van inkább összhangban a freudi pszichoanalízissel.” (Lear 2014. 114–115)

A megközelítés alapja az a meggyőződés, hogy a pszichoanalízis célja nem annak beláttatása, hogy a személy valójában két ember – egyfajta belenyugvásként –, hanem „hogy segítse az egyént abban, hogy saját addig elszakított részeivel aktív kommunikációba kerüljön” (Lear 2014. 116, 121).¹³

Freud felől nézve azonban el kellene utasítani a koncepció ilyen mérséklését: az alany tudatos részét a tudattalan uralma alatt állónak kell nyilvánítanunk. Mivel közben meggyőződése, hogy a tudat számára nem hozzáférhető képzetek szerepet játszhatnak, és ezt a neurózisok bizonyítják, ő maga írja le azt, hogy a tudat szférája önállósággal rendelkezik:

Bízol abban, hogy mindent megtudsz, ami lelkedben végbemegy, ha elég fontos, mivel tudatod akkor jelenti neked. [...] Engedd meg, hogy ebben a pontban kiigazítsalak! Ami benned lelki, az nem esik egybe azzal, ami számodra tudatos [...] Elismerem, hogy szokásosan szükségleteidre nézve elégséges a tudatod számára való híradás. [...] De néhány esetben [...] csődöt mond, és akkor akarod nem ér tovább, mint tudásod. Azonban tudatod ezen hírei minden esetben tökéletlenek és gyakran megbízhatatlanok [...] *az Én nem úr a saját házában.* (GW XII, 10–11.)

A fentebb vázolt elméleti zavart megítélésünk szerint nem oldja fel az sem, ha a tudattalant „kvázi-személy”-nek tekintjük: „Freud [...] nem azzal hoz újat, hogy beszélgetőtárrá avat bennünk lakozó személyiségrészeket, hanem azzal, hogy ezeket a *kvázi*-személyeket az én hatáskörébe vonja.” (Szummer 2014. 88–89) A pszichoanalízis döntő újdonsága Szummer szerint az, hogy a tudattalant „átmenetnek” tekinti személy és tárgy között. A jelzett nehézség, az alany közvetítés nélküli megosztottsága viszont nem változik azzal, hogy az egyik pólus ontológiai státusza elmozdul a személy felől a dolog felé. Más olvasatban a személy vagy „másik elme” gondolata abban segít, hogy koherenciát tulajdoníthassunk a tudattalannak (Lear 2014. 31). Ugyanakkor a koherencia csak egységre vonatkoztatva értelmezhető, és ezzel a koherensen elgondolt tudattalan viszonyát az alanyhoz nem tettük világosabbá.

Hasonló feszültséget mutatnak olyan további szövegek, melyek a tudattalan indoklására részletesen kitérnek. Freud többször ismétli, de nem oldja fel azt az értelmezést, hogy az alany két személy szoros viszonya. *A tudattalan* című,

¹³ Ullmann Tamás azt javasolja, hogy ne kövessük el azt a hibát, hogy „a tudattalant egy második tudatként gondoljuk el, amely szerkezeti értelemben nagyjából olyan, mint a tudatos tudat” (Ullmann 2016. 153). Ugyanott valamelyest visszavonja a megállapítást azáltal, hogy az ilyen két-tudat felfogást voltaképpen jellemzőnek tekinti a tudattalannra, csak a belőle eredő egyoldalúságokat kifogásolja. Fontos lehet Ullmann azon felvetése, hogy ne dologiasítsuk el a tudattalan fogalmát, és a „Mi az?” kérdés helyett a „Hogyan működik?” kérdést kövessük, de a tudattalan hozzáférhetőségének problémájában, amire Freud a két személy összegződésével utal, nem jut előbbre (Ullmann 2016. 153–154).

1915-ös szövegében a tudattalan megközelítéséhez a következő hozzáállást javasolja: „mindazokat a működések és megnyilvánulásokat, amelyeket magunkon észlelünk, és nem tudunk összefüggésbe hozni a lelki életünkkel, úgy kell megítélnünk, mintha egy másik személyé volnának, és az ő lelki működésének ismeretében lehetne őket megmagyarázni” (Freud 1997. 83–84, SA 3, 128). Az idézett helyen Freud tárgyalja a kérdést általánosabb, a tudattalan érzések lehetőségére vonatkozó megfogalmazásban is:

Azt gondolhatnók, a tudattalan érzelmek, érzések, indulatok létét faggató kérdésre ugyanilyen könnyűszerrel megfelelelhetünk. Az érzelem lényegéhez tartozik, hogy érezzük, tehát a tudatunk számára ismeretessé kell váljon. Így az érzelmek, érzések és indulatok tudattalan voltának lehetősége teljes képtelenség. A pszichoanalitikus gyakorlat azonban hozzászoktatott bennünket ahhoz, hogy tudattalan szerelemről [*Liebe*], gyűlöletről, dühről és egyéb hasonlókról beszéljünk, és elkerülhetetlennek tartjuk a „tudattalan büntudat” kifejezést, vagy a paradox hangzású „tudattalan szorongás” feltételezését.¹⁴

Foglaljuk össze az eddigieket: Freud a tudattalan viszonyát a tudathoz szerkeze-ti okokból két személy szoros kapcsolatának tekinti. A felfogás mindenképpen feszültségben van a személy egységéről alkotott előfeltevéseinkkel, mégpedig már azon az elemi szinten is, hogy vágyról akarunk vágyakozó szubjektum, alany nélkül beszélni. Az álom mint vágybeteljesülés tézist erre a kétpólusú alanyra úgy kellene átfogalmaznunk, hogy az egyik személy vágya az, ami a másik személy (vagy kettőjük együttesének) álmában beteljesedik. Kérdésünket valamilyen formában felveti Jacques Lacan az egyik szemináriumán: „Mivel a vágy az, amiben a *Wunsch* szubjektuma kielégül, és ezt a szubjektumot szeretném idézőjelbe tenni: nem tudjuk, mi a szubjektum, és ez annak tudására vonatkozó kérdés, hogy ki a *Wunsch*, az álom szubjektuma.”¹⁵ A kép Lacannál mindazonáltal zavaros. Egyrészt úgy tűnik, azt állítja, az analízis „az élő személyen belüli interszubjektivitásban” mozog, mivel a szubjektumon belül szubjektumközi vi-

¹⁴ „Man sollte meinen, die Antwort auf die Frage nach den unbewußten Empfindungen, Gefühlen, Affekten sei ebenso leicht zu geben. Zum Wesen eines Gefühls gehört es doch, daß es verspürt, also dem Bewußtsein bekannt wird. Die Möglichkeit einer Unbewußtheit würde also für Gefühle, Empfindungen, Affekte völlig entfallen. Wir sind aber in der psychoanalytischen Praxis gewöhnt, von unbewußter Liebe, Haß, Wut usw. zusprechen und finden selbst die befremdliche Vereinigung »unbewußtes Schuldbewußtsein« oder eine paradoxe »unbewußte Angst« unvermeidlich.” (SA 3, 136.) Redding értetlenségét fejezi ki: „Hogy létezhetne tudattalan érzés, ha az érzés lényege, hogy tudatában vagyunk?” (Redding 2000. 123).

¹⁵ „The desire being that in which the subject of the *Wunsch* is satisfied, and this subject, I would like to put it in a sort of parenthesis: we do not know what the subject is, and it is a question of knowing who is the subject of the *Wunsch*, of the dream.” (Seminar 3, 1958. november 26. Lásd Lacan 1957/58. 27.)

szonyok jönnek létre, ami a két személy koncepcióját radikalizálva az alanyon belüli interszubbektivitás gondolatához vezet (Moldvay 2016. 121). Máshol viszont azt írja, hogy a

szubjektum struktúrájának kérdése [...] egyenlő ezzel a kérdéssel: mi a gondolkodó egység? Hiszen a szubjektum a gondolkodó egységet jelenti, legalábbis az általános meggyőződés szerint. Ha a tudattalan létezik, úgy gyökerestül felül kell vizsgálni ezt a meggyőződést. Nincsen egység a szubjektumban. Ez nem jelenti azt, hogy a személyiség kettőssége mellett, e rosszlemkű romantikus eszme mellett tennék le a voksunkat. Az egység tagadása nem azt jelenti, hogy két személyiségünk van, hiszen ez csupán a zsákutca megkettőzése, a zsákutcáé, amit a tudattalan tár fel előttünk. [...] Nem, a tudattalan nem egy rossz én.¹⁶

Nézzük most az elfojtás és a cenzúra nehézségét!

II. A CENZURÁLIS TORZÍTÁS NEHÉZSÉGEI

Még ha fel is tételezzük, hogy a tudattalan tudathoz fűződő viszonyát kielégítően tisztáztuk, akkor is adódik egy további komoly nehézség az elfojtás és az azzal összefüggő torzítás, rejtjelezés gondolatával kapcsolatban. A nehézség megmutatkozik, ha felidézünk, hogy a vágy eredete mellett Freud elméletének kulcseleme, hogy az álom manifeszt tartalma átalakítás eredménye.¹⁷ Az álommunka a tudattalanban rejlő tartalmakat változtatja át rejtjelezett, a tudat számára érthetetlen manifeszt álomtartalommal. Freud feltételezi, hogy a tudattalanban lévő impulzusok, vágyak és képzetek alapján véve érthetőek, de etikai alapelvek vagy társadalmi elvárások alapján elfogadhatatlanok.¹⁸ Az elfogadhatatlanság e tartalmak elfojtásában fejeződik ki, ami a psziché térbeli modelljének logikája szerint pontosabban azt takarja, hogy eltolódnak a tudattalanba és ott is tartódnak (*Verdrängung*). A pszichoanalízis szempontjából mármint annak van alapvető jelentősége, hogy Freud klinikai tapasztalatok alapján arra a meggyőződésre jut, az elfojtott, félretolt tartalmak megváltoztatott formában

¹⁶ Lacan François Wahlnak adott interjúja (idézi Moldvay 2016. 134). Lacanhoz lásd Uno-ka 1998. és Moldvay 2016.

¹⁷ Jones szerint Freud 1895-ben már meg van győződve arról, hogy az álom vágyteljesülés, de nem tud magyarázatot a torzításra: „Mindvégig teljesen tisztában van azzal, hogy minden álom egy vágy teljesülése, de nem jut messzire, amikor meg akarja magyarázni, miért történik ez leplezett formában” (Jones 1973. 309).

¹⁸ Szummer Csaba hívta fel figyelmemet arra, hogy Jung a feltevés első felét bírálja: az elsődleges folyamat szerinte magában véve kaotikus jellegű, s ennél fogva érthetetlen a tudatos, racionális gondolkodás számára. Jung felfogásában ebből az következik, hogy nincs szükség torzításra, cenzúrára az álommunka révén. Az elsődleges folyamat teljesen élvezeturalt, változó megszállása különböző objektumoknak.

újra bejutnak a tudatba (*Wiederkehr des Verdrängten*). Ennek az alapmodelljét hivatott az álomelemzés szolgáltatni, jóllehet azzal az erősebb tézissel, hogy az elfojtott tartalom nem pusztán „eljut a tudatba”, „visszatér”, hanem egyenesen vágybeteljesülés és kielégülés. A koncepció azonban a torzítás, rejtjelezés mozzanatával feszültségekhez vezet.¹⁹

A probléma túlvezet az alany és vágya közti, eddig tárgyalt viszonyon. Az új problematikus mozzanat abban rögzíthető, hogy indokolatlan és funkciótlan az elfojtott vágy „elrejtése”, torzítása. Más szóval, nem látszik, mi indokolja a rejtjelezés szükségességét. Az *Álomejtés* 7. fejezetében kidolgozott topológia keretében is megjelenik már ez a nehézség, mégpedig az elfojtás gondolatával. Az elfogadhatatlanság miatt történő torzítás, rejtjelezés gondolata mindkét mozzanatában problematikus. Egyrészt kinek a számára kellene elrejtetni, eltorzítani tartalmakat? Másrészt ki dönt az elfogadhatatlanságról? Hogy egy vágy a tudatos alany vagy az alany tudatos része számára elfogadhatatlan-e, azt ő maga tudja eldönteni. De a megítélendő tartalmakra a tudatos alany *ex hypothesi* nem lát rá, nincs azok tudatában. Honnan adódik akkor a cenzúra teljesítménye, beleértve az elfogadhatatlanságra vonatkozó mércék ismeretét is? Az elfojtásban rejlő gátlás és az álommunkában rejlő torzítás célja Freud szerint az elfogadhatatlan tartalmak kiszorítása, illetve elfogadhatóvá változtatása. A tudatos alanyból nem származhatnak, hiszen akkor nem tudattalan vágyakról kellene beszélnünk, hanem tudatos vágyakról, melyek történetesen súlyos konfliktusban vannak a közösség vagy társadalom erkölcsi és egyéb elvárásaival. Ilyen vágyak létezése viszont egyáltalán nem lenne újdonság az európai gondolkodás történetében.

A másik lehetőség az lenne, hogy a vágyak elfogadhatatlanságának mércéjét a tudattalan nyújtja. Ekkor viszont azt kellene feltételeznünk, hogy a tudattalan nem pusztán kielégülésre törő vágyak összessége, hanem azon túl még az alany tudatos része előtt titkolózó instancia, mely ráadásul még képes is összefüggéstelenre, felismerhetetlenre formálni azt a vágyat, melyet el akar rejtetni. Freud előfeltevései felől nézve mind a tudattalan motivációja, mind az ehhez szükséges racionális működésmód igazolhatatlan marad, mivel az elsődleges folyamat éppenséggel preracionális. E megfontolásainkból az adódik, hogy a cenzúrateljesítmény, azaz végső soron az elfojtás ellentmondásos teljesítmény, amennyi-

¹⁹ Jelen összefüggésben félretesszük azt a kérdést, hogy az elfojtott tartalmakon kívül Freud milyen tudattalan folyamatokat feltételez (elvételek, elszólások, vicc stb.). Érdekes probléma, hogy az elvételek is érthetők-e olyan komplex torzításmechanizmusként, mint az álmok. Elemi szinten ez ellen szól, hogy nincs az álmokéval összevethetően összetett tartalmuk, így torzítás nem tűnik lehetségesnek, csak ellenállás. Hogy például egykori beteljesületlen szerelmem vagy a velem rútul elbánó, volt kedves nevét, telefon- vagy házzámát elfelejtem, az nem tűnik túl komplex felvilágosításnak tudattalan törekvéseimről. Következőképpen az elvételek értelmezése bizonytalanabb és laposabb.

ben egyszerre kellene rálátnia a tudattalan vágyaira, törekvéseire és a tudat számára elfogadhatatlan szempontokra, követelményekre.²⁰

Nézzük alaposabban, miként bontja ki Freud az álomelemzés összefüggésében az elfojtás gondolatát! Az álom funkcióját abban határozza meg, hogy

a tudattalan szabadjára engedett izgalmát újból a tudatelőttés uralma alá hajtja; eközben levezeti a tudattalan izgalmát, mintegy szelepként szolgál [...]. Így az álom – akárcsak az ugyanebbe a sorba tartozó többi lelki formáció – kompromisszumot köt, egyidejűleg mindkét rendszer kívánságát – amennyiben egymással összeegyeztethető – teljesíti. (Freud 1993. 402.)

A kompromisszum, az ellenőrzés egyaránt olyan akciók, melyeknek egy valamilyen azonosított partnerrel, ellenpólussal szemben van csak értelmük. Hasonlóképpen kompromisszum a manifeszt álomtartalom, mégpedig a látens vágy és az éber állapot közti kompromisszum: egyrészt az elfojtott vágy megjelenik az álomban, de csak eltorzított alakban (Lohmann 1989. 24). A kompromisszum elképzelése utal az elsődleges és másodlagos folyamat különbségére. Az *Álomelejtés* 7., záró fejezetében Freud az elsődleges és másodlagos folyamat megkülönböztetéseként dolgozza ki a tudattalan és a tudatos rendszerének különbségét. Az álom mint a tudattalanhoz vezető királyi út a két rendszer, illetve folyamat közti legfontosabb – bár egyirányú – összeköttetés. Az elsődleges folyamat névmagyarozatából kiderül, hogy az „nemcsak a rangsorra és teljesítő képességre” van tekintettel, „hanem az időbeli viszonyoknak is” szerepe van a névben.

Tudtunkkal nem létezik olyan lelki apparátus, amely csak az elsődleges folyamattal rendelkezne, és ennyiben pusztán elméleti fikció; annyi azonban tény, hogy benne az elsődleges folyamatok kezdettől fogva adva vannak, míg a másodlagosak az élet folyamán csak fokozatosan fejlődnek ki, hogy az elsődlegeseket gátolják, rájuk rakódjanak, de a teljes uralmat felettük talán csak az élet derekán érik el. Mivel a másodlagos folyamatok késve érkeznek, *lényünk tudattalan vágygerjedelméből álló magva* [*Kern unseres Wesens, aus unbewußten Wunschregungen bestehend*] megfoghatatlan és meg-

²⁰ A nehézséget Herbert Fingarette is felvetette a tudattalan későbbi, hármas tagolású, strukturális modelljére nézve: „Miért kellene az Énnek bármit tudattalannak megtartania, legyen az hárítás vagy ösztön? A pszichoanalitikus elmélet magját érintő alapproblémának tekintem ezt, amit tudomásom szerint sem a pszichoanalitikusok, sem Freud olyan kortárs filozófiai újraértelmezői, mint Sartre vagy újabban Ricœur, nem vetettek fel.” (Fingarette 1982. 220.) Fingarette kifejezetten aláhúzza, hogy ez a nehézség meglepő, mivel a pszichoanalízis legkorábbi belátásai közé tartozik, hogy a személy a hárítás révén törekszik csökkenteni szorongását: „A kérdés, mélyel most szembenézünk, meglepő kérdés, mert a pszichoanalízis egyik legrégebb és legjellemzőbb belátása az volt, hogy sok pszichopatológia eredete rejlik abban a taktikában, hogy megvédjük magunkat félelmeinktől, külsőktől vagy belsőktől, azáltal, hogy megóvjuk magunkat attól, hogy tudatosuljanak [*keeping oneself unconscious of them*].” (Fingarette 1982. 221.) Hasonlóképpen megfogalmazza a szubjektum kérdését Tauber 2010. 189 és Borch-Jacobsen 1988. 8–9. Sartre Freud-kritikájáról lásd Schwendtner 2012.

gátolhatatlan marad a tudatelőttés számára, amelynek szerepe egyszer és mindenkorra arra korlátozódik, hogy a tudattalanból eredő vágyerjedelmeknek megmutassa a legcélravezetőbb utakat. E tudattalan vágyak minden későbbi lelki törekvésre nézve kényszerű jelentenek, amelyhez alkalmazkodniuk kell, s szabadságuk legfeljebb annyira, hogy e kényszer esetleges levezetésére és magasabb célok felé terelésére törekedhetnek. (Freud 1993. 418, kiemelés tőlem – O. Cs.)

Az *Álomfejtés* egy pontján Freud kifejti, miért szükséges a második rendszernek korigálnia az elsődleges folyamatot:

Az elsődleges folyamat az izgalom levezetésére törekszik, hogy az így összegyűjtött izgalommennyiséggel *érzékelési azonosságot* [*Wahrnehmungsidentität*] létesítsen. A másodlagos folyamat elállt ettől a szándéktól, és helyébe egy másikat vet fel: *gondolati azonosságot* akar elérni. (Freud 1993. 417.)

A két folyamat szembeállításával már az *Álomfejtés* összefüggésében az a kép adódik, hogy az emberi egyén nem tekinthető egységnek, hanem a két elkülönülő, sajátos viszonyban lévő dimenzióra tagolódik: vágyak, vágyrezdülések folyamatosan törnek fel az elsődleges folyamatból, melyeket a másodlagos folyamat szakadatlanul cenzúráz és elfojt. E válasz szellemében a kielégülő vágy alanya az elsődleges folyamathoz tartozó (korábbi) Én vagy Én-pólus kellene legyen. Talán beszélhetünk kvázi-Énről, mivel a kielégülő alany egy aktuális személy korábbi Én-állapotához rendelhető. A megfontolásokat az elfojtással definiált tudattalan fogalma előzi meg:

az elfojtás folyamatának lényege nem abban áll, hogy megszűnik, megsemmisül egy az ösztönt reprezentáló képzet, hanem abban, hogy annak tudatosulása meggátolódik. Ekkor azt mondjuk, a képzet a „tudattalan” állapotában van, és jó bizonyítékaink vannak, hogy tudattalanul is lehetnek hatásai, olyanok is, melyek végül elérik a tudatot. (Freud 1993. 125.)²¹

Az álomelemzés hozadékát Freud abban látja, hogy a tudattalan, s így a pszichikai két külön rendszer függvényeként jelenik meg, mégpedig már a normális lelkiéletben is.²² Az álomban megnyilvánuló folyamatok ennél fogva Freud sze-

²¹ Freud *Az ősválami és az Én* I. fejezetében és az *Új sorozat* 31. előadásában is tárgyalja a tudatos–tudattalan megkülönböztetést.

²² „Az újdonság, amit a pszichopatológiai képződmények, s már első tagjuk, az álom elemzése tanít, abban áll, hogy a tudattalan – tehát a pszichikai – két elkülönült rendszer funkciójaként fordul elő, és már a normális lelkiéletben így fordul elő” (GW II/III, 619); „Az álmok értelmét akarjuk kimutatni, előkészületként a neurózisokhoz [...], mert az álom tanulmányozása nem csak a legjobb előkészítés a neurózisokhoz, az álom maga is neurotikus szimptóma, mégpedig egy olyan, melynek felbecsülhetetlen előnye, hogy minden egészséges embernél is előfordul” (GW XI, 79).

rint nem patológusok, hanem már a normális lelkiélethez is hozzátartoznak. A gondolat filozófiai tétje abban áll, hogy ezzel a kvázi-patológus területére hatalmasra növekszik. A pszichoanalízis egészében átlépi a „normális” és az „abnormális” határvonalát, kiindulva az álom iránti érdeklődésből. Az álom ugyanis keverékjelenség (*Mischgebilde*), „egyfajta normális »patológus« jelenség”. A filozófia felől nézve ezért Freud elképzelése elsősorban nem betegségtan és gyógyító terápia, hanem a múlt és jelen kultúra átfogó elmélete, beleértve az egyénileg és közösségileg internalizált áldozatokat, melyeket a kultúra fennmaradása érdekében az egyénektől megkövetel (Lohmann 1989. 19–20). Problematikus marad mindazonáltal a normális és a patológus közti határ elmosódása. A neurotikus számára saját neurotikus tünetei jelzik, orvoshoz kellene fordulnia. De a tüneteket nem produkáló normalitás esetében nem világos, miről szól a tudattalan leírása. Fennáll a veszély, hogy az analitikus terápia megtanít bennünket ott is patológus viszonyokat látni, ahol ilyet nem is gyanítanánk. Ekkor viszont nehezen eldönthető, hogy ez vajon üdvös felvilágosító lépés vagy a normalitás patológizálása?

Freud nézeteinek alakulásában állandó pont marad az elfojtás és cenzúra centrális szerepe.²³ Az 1920 és 1923 között kidolgozott második topológiai, avagy strukturális modell feladja ugyan a sajátos helyként értett tudatalatti gondolatát, és felváltja az Én – felettes-Én – ösztön-Én felosztással, ahogy *Az ősvalami és az Énben* körvonalazódik. A strukturámodellben az elfojtás az Én tudattalan részével kerül kapcsolatba, amennyiben az elfojtott az Én részeként az ösztön-Énnel (*Es, ősvalami*) olvad egybe. Freud a *Das Ich und das Esben* így fogalmaz: „Az elfojtottat csak az éntől választják el élesen az elfojtásellenállások, az ősvalamin keresztül azonban kommunikálhat vele” (Freud é. n. 27, GW XIII, 252 – a fordítást módosítottam, O. Cs.). Az új elképzelés egy ösztönelméleti fordulat eredménye, melynek értelmében két ösztönelmélet – a szexuális- és Énösztönök, valamint a később felmerülő narcisztikus és tárgy-libidó (*Objektlibido*) – hivatott új megalapozást adni a tudattalan elméletének (Gödde 2010. 29). A tudattalan itt már nem külön, zárt rendszer, hanem a három instancia strukturált össze-

²³ Érvelésünk szempontjából nincs jelentősége annak, hogy Freud a tudattalan területét tágabban értelmezi, mint annak a területét, ami elfojtás alatt áll. Így minden elfojtás tudattalan, de a tudattalan területe átfogóbb: „Minden elfojtott dolognak tudattalanul kell maradnia, de szeretnénk rögtön itt, mondandónk elején leszögezni, hogy az elfojtott dolgok távolról sem fedik az összes tudattalan tartalmat. A tudattalan a nagyobb terjedelmű; az elfojtottak csak a tudattalan egy részletét adják.” (Freud 1997. 79, GW X, 264.) Az elfojtást továbbá Freud három fázissal jellemzi: (1) őselfojtás, (2) valódi elfojtás, illetve utólagos elfojtás (*Nachdrängen*), (3) az elfojtott visszatérése szimptomák, álmok stb. formájában (Freud 1997. 67–70, GW X, 250–252). Az elfojtás folyamata az ösztönreprezentánsok ellen irányul, azok megszállását akarja megvonni, s ennek következtében ösztönrezdülésként eltűnik a tudatból és a tudatelőtesből. De tudattalan pótlékként megszállja azt, ily módon a tudattalanban aktív marad s így próbál visszatérni a tudatba.

függésének része, miközben az ösztön-Ént teljesen uralja.²⁴ Freud e modellben is döntő szerepet tulajdonít a tudattalannak, de más freudiánus irányzatok (annafreudizmus, Én-pszichológia) a hangsúlyt inkább az Én tudatos részére helyezik. Utóbbiak szerint a pszichoanalitikus kezelés fő feladata, hogy az Ént alakítsa a személyiség erősebb instanciájává az ösztön-Én rovására (aminek az ortodox pszichoanalitikus meggyőződés felől nézve az az elméleti veszélye, hogy feledésbe merül az Én tudattalan részének felfedezése). Más pszichoanalitikusok (Melanie Klein, Karen Horney) megtartják elméletük centrumának a tudattalant, de a hangsúlyt az anyához való archaikus kötődésre helyezik, kevés érdeklődéssel a szexualitás vagy az apa figurája iránt.

Mivel a tudattalan fogalmát megalapozó elfojtás gondolatának kiindulópontja az ösztönrezdülések és más instanciák közti konfliktusok fennállása, ezért az elfojtás minden további módosítással együtt a freudi elmélet „alaposzlópa” marad.²⁵ Jól láthatóan ugyanakkor az elfojtással kapcsolatos alanyra vonatkozó kérdés ugyanúgy megmarad, ahogy már felmerül az *Álomfejtés*ben, hiszen az alany tudatos részének valahogyan „tudnia” kell a tilalmas vagy szégyenletes vágyról. Összegezve tehát elmondhatjuk, hogy az elfojtás és cenzúra paradox jellegének problémája megőrződik a freudi életműben az elfojtás és cenzúra középponti elméleti helyzete miatt. Térjünk át ezek után a szublimáció kérdéskörére!

III. SZUBLIMÁCIÓ

A szublimáció témáját a tágabb kultúraelméleti keret különbözteti meg alapvetően az álom elemzésétől. A kultúra tárgyalását Freud az ember alapvető és folyamatos céljával, a boldogsággal kapcsolja össze, amit nem elméletekből, hanem az ember cselekvéséről, magatartásáról olvashatunk le: az ember boldog akar lenni, és az akar maradni. A boldogságra törekvést Freud egy pozitív és egy negatív célra bontja: egyrészt a fájdalom és kellemetlen érzés kerülését, másrészt intenzív örömeit átélését jelenti (Freud 1982. 340). Az így értett boldogság megvalósulására viszont ebben a világban nincs jó esély, mivel

²⁴ Az egyik döntő eltérés abban rögzíthető, hogy a tudattalan már nem egy „pszichikai hely”, azaz nem elkülönülő rendszer, hanem állapotok, érzések jellemzője lesz. A változtatás magával hozza azt az új nehézséget, hogy miként adható meg a tudattalan egysége – amivel jelen összefüggésben nem szükséges foglalkoznunk.

²⁵ „Az elfojtás tana [...] az az alaposzlop, melyen a pszichoanalízis épülete nyugszik, így annak leglényegibb alkotórésze, és maga sem más, mint egy tapasztalat elméleti kifejeződése, melyet tetszőlegesen gyakran megismételhetünk, ha a hipnózis igénybevétele nélkül egy neurotikus analízisbe fogunk. [...] Nagyon energikusan ellenezném, ha valaki az elfojtás és az ellenállás tanát a pszichoanalízis eredményei helyett az előfeltevései közé sorolná. [...] az elfojtás tana a pszichoanalitikus munka szerzeménye.” (*Das Unbewusste*, GW X, 54–55.)

a világmindenség minden intézménye ellenszegül neki; azt mondhatnók, hogy azt a szándékot, hogy az ember boldog legyen, a teremtés elve nem foglalja magában. Amit az ember a legszűkebb értelemben boldogságnak nevez, inkább nagyon felduzzasztott szükségletek hirtelen kielégítéséből ered és természeténél fogva *csak mint epizodikus* jelenség lehetséges. [...] úgy vagyunk berendezve, hogy intenzíven csak a kontrasztot tudjuk élvezni, a tartós állapotot csak nagyon kevésbé. (Freud 1982. 340–341.)²⁶

Dolgozatunk összefüggésében nyitva hagyhatjuk a kérdést, hogy Freud ezzel lehetetlennek nyilvánítja-e a boldogságot vagy sem (Pieper 2001. 280). A boldogság freudi értelmezésében mindenesetre bizonyosan az epizodikus élvezetek állnak a középpontban, miközben a filozófiai hagyomány Platón és Arisztotelész óta figyelmet szentel a tartósan végezhető, örömet jelentő tevékenységeknek (lásd Olay 2008). Hogy elkerüljünk egy hosszabb kitérőt az arisztotelészi cselekvéselmélet felé, célszerű ezen a ponton felidézni Csíkszentmihályi fogalomalkotását az „autotelikus” tevékenységekről, melyet kifejezetten a klasszikus görög filozófiára építve, bár filológiailag nem kibontva, fejtett ki.

Freud az egyén boldogságra törekvésének három veszélyét rögzíti. Egyrészt ilyen a saját test esendősége hanyatlás- és pusztulásfolyamatok, valamint fájdalom és kellemetlen érzések formájában, másrészt „kívülről” fenyegetnek a külvilág romboló erői, illetve más emberekhez fűződő viszonyaink (Freud 1982. 341). Freud végső soron azt javasolja, mindenki keresse meg saját libidógazdálkodási módszerét, melyet próbálgatással lehet megtalálni (Freud 1982. 347, vö. Pieper 2001. 282). Eközben koncepciójának alapeleme, hogy a libidó, ami a vágy alapformáját alkotja, többféle módon képes kielégülni, beteljesülni, s ennyiben az ösztön korábban tárgyalt plaszticitásához hasonló szerkezetet mutat. Freud ezt a boldogságfogalmat vizsgálja a tág értelemben vett kultúra feltételei mellett, s eközben – visszautalva az *Egy illúzió jövőjére* – a kultúra nagyon tág fogalmát használja: „a teljesítménynek és berendezéseknek azt az egész summáját jelöli, amelyben eltávolodik életünk állati őseinktől, és amely két célt szolgál: az ember természetel szembeni védelmét és az emberek egymás közti kapcsolatának szabályozását” (Freud 1982. 354). A kultúrát eközben funkcionálisan érti, főként az emberi agresszió interiorizálásának eszközeként, amit a VII. fejezet bont ki.

A szublimációt Freud a libidóval összefüggésben bontja ki, s a korábbiakhoz hasonlóan a libidót teljesen általános lelki energiának tekinti, mely más-más tárgyakat tud megszállni, azokhoz képest kapcsolódni.²⁷ A szublimáció jelensége az ember azon kísérletei közé tartozik, hogy „az egyéni libidóháztartás problé-

²⁶ Érdekes, hogy Kant is úgy látja, hogy a természet végcélja nem lehetett az ember boldogsága, jóllehet ő ezt részben a boldogság fogalmának bizonytalanságára alapozza (vö. Kant 2003. 351–356).

²⁷ A libidó-elképzelés már az 1905-ös *Három tanulmány a szexualitásról* című munkájában megjelenik.

mája” megoldódjon (Freud 1982. 347). Freud a kellemetlen érzés kerülésének egyik útjaként tárgyalja a libidóeltolásokat, „melyekhez lelki szerkezetünk hozzájárul és ezáltal funkciója hajlékonyságában olyan sokat nyer. A megoldandó feladat az ösztöncélok olyan mértékű áthelyezése, hogy a külvilág tagadása ne érintse őket. Az ösztönök szublimációja kölcsönöz ehhez segítséget.” (Freud 1982. 343.) A sajátosan kulturális tevékenységeket (művészet, tudomány) ebben az összefüggésben Freud funkcionálisan értelmezi: céljuk a libidó elterelése, átirányítása társadalmilag magasabbra értékelt tevékenységekre, megadva így a művészi és tudományos tevékenységek funkcióját. A libidó eltolása alapjában véve ösztönáthangolás:

Effajta kielégülések, mint a művészek öröme az alkotásban, fantáziaképeik megtestesítésében, a kutatóké a problémák megoldásában és a valóság felismerésében, különös kvalitással rendelkeznek [...]. Jelenleg képletesen csak annyit mondhatunk, hogy számunkra „finomabbnak és magasabb rendűnek” tűnnek, azonban intenzitásuk durvább, priméribb ösztönrezdülések kielégítésével összehasonlítva, csökkentebb; nem rendítik meg testi lényünket. (Freud 1982. 344.)

A szublimáció tézise kifejezetten azt állítja, hogy alantas vágy fennköltté, fenéséssé tett, emelkedettnek tartott tevékenység formájában nyerhet kielégítést: „Az ösztönszublimáció a kultúrfejlődésnek különösen szembetűnő vonása, ez teszi lehetővé, hogy magasabb lelki tevékenységek, tudományosak, művésziek, ideológiaiak, a kulturális életben olyan jelentős szerepet játszanak” (Freud 1982, 360).²⁸

Jelen összefüggésben a libidó fogalmával kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy egyesek szerint Freud szigorú értelemben nem szexualitásról, hanem „pszichoszexualitás”-ról beszél, mivel a „szexuális” fogalmát a pszichoanalízisben a szokásosnál jóval szélesebb értelemben használja, amennyiben mind lefelé (szomatikus viszonyok, ösztön), mind felfelé (psziché, szellem) túllép a szokásos értelmen. A szexualitás kifejezést Freudnál ebben az olvasatban a „szeretni” (*lieben*) tág értelmében kellene vennünk (Nitschke 2011. 97–98). Nitschke javaslatát mindazonáltal nehéz a szublimáció gondolatára vonatkozó értelmezésnek tekinteni. Hiszen a szublimáció gondolata alapjában véve nem egy szemantikai javaslat, azaz nem abban áll, hogy a „szexualitás” kifejezést

²⁸ A gondolat csírája mintha már megtalálható lenne az *Álomfejtés* egyik fentebb idézett passzusában: „Mivel a másodlagos folyamatok késve érkeznek, lényünk tudattalan vágygerjedelmekből álló magva megfoghatatlan és meggátolhatatlan marad a tudatelőttés számára, amelynek szerepe egyszer és mindenkorra arra korlátozódik, hogy a tudattalanból eredő vágygerjedelmeknek megmutassa a legcélravezetőbb utakat. E tudattalan vágyak minden későbbi lelki törekvésre nézve kényszerű jelentenek, amelyhez alkalmazkodniuk kell, s szabadságuk legfeljebb annyi, hogy e kényszer esetleges levezetésére és magasabb célok felé terelésére törekedhetnek.” (Freud 1993. 418.)

kitágítva általában a „kedvelni”, „szeretni” jelentésére azt mondjuk, hogy a tudományos és művészi alkotó- és fogyasztó tevékenység „szexuális” ebben a tág értelemben. Ha annak tekintenénk, akkor a szublimáció semmitmondóvá válna, hiszen a magasabb rendűnek tekintett tevékenységek „szublimált” jellege nem jelentene többet annál a trivialisnál, hogy szeretjük, kedveljük ezeket a tevékenységeket; szexuális motivációjuk csupán a „szexualitás” kitágított fogalmából következne. Ezt támasztja alá az is, ahogy Freud ellenezte a libidó fogalmának Jung javasolta kitágítását „genetikai libidó”-vá (Mayer 2016. 100–101).

A „szublimálás” pontos jelentése a fenségessé tétel, tehát az, hogy társadalmilag elfogadott, sőt értékelt (tudományos, művészi) tevékenység alakjában éli ki a cselekvő az őt mozgató vágyat. Freud állítása mármost arra vonatkozik, hogy miközben a tudós tudóskodik, a művész művészkedik, valójában libidó, azaz szexuális vágy hajtja, és tevékenysége nem más, mint e vágy kielégítése. A freudi szexualitás tág fogalma valójában a tézis kétféle olvasatát is lehetővé teszi. A tág párhuzamot állító olvasat értelmében deszexualizáljuk a vágyat, és a libidót általában mindenfajta törekvés alapenergiájának tekintjük. Ekkor viszont a tézis azt a trivilitást adja, hogy a tudományos vagy művészi tevékenység törekszik, vágyik valamire.

A szűkebb azonosítást állító olvasat azt mondja, hogy a tudományos, művészi tevékenységben a szexuális sóvárgás, erős vágyakozás és ennek megfelelő erős kielégülés szerkezetét találjuk. Ellenérvünk szerint ez tarthatatlan, hiszen a fentebb az elfojtással kapcsolatos nehézségek itt is szerkezetazonos módon megisméltődnek: kell lennie egy járulékos személynek, a tudattalan pozíciójában lévő alanynak vagy szubjektum-teljesítményekre képes lénynek, aki a benne meglévő szexuális vágyat, mely az enyém is, átdefiniálja, átformálja a lineáris algebra vagy a hexameterek iránti érdeklődéssé. Az átfordítás, eltolás – hasonlóan az álommunkához – nem tudatosul bennem, hiszen ezt akadályozza a cenzor. Ugyanazt az eredményt kapjuk, mint fentebb: az Én valójában két személy szoros kapcsolata.

Freud a felebaráti szeretetet a nemi vágy átalakított formájának tekinti, mivel szerinte a keresztény hívők „úgy kerülnek el a genitális szeretet ingadozásait és kiábrándulásait, hogy ennek a szexuális céljától eltérnek, az ösztönt céljában gátolt izgalommá változtatják” (Freud 1982. 364, kiemelés tőlem – O. Cs.). Jelen összefüggésben az fontos, hogy Freud semmi problémát nem lát abban, hogy a szublimálás eredményeként kialakuló gyengéd érzésnek „már kevés a külső hasonlósága azzal a viharosan kavargó genitális szerelmi étellel, melyből mégis levezethető” (Freud 1982. 365). Ha ezt úgy kell értenünk, hogy szerinte semmiféle szerkezeti hasonlóságnak nem kell maradnia az ösztön és eltolt kiélése között, akkor teljesen spekulatív, igazolhatatlan tézissé válik a szublimáció gondolata. A szerkezeti hasonlóság hiányából következik, hogy Freud elvi szinten nem tud válaszolni arra, az ösztön miért éppen tudományos, művészi tevékenységekre toródik el, és miért nem, mondjuk, jótékonykodásra vagy sportolásra?

További nehézség, hogy Freud értelmezése nyomán egyszerűen képtelenség számot adni a tudományos és művészeti tevékenységek sajátos örömről. E tevékenységek ugyanis jellegzetesen nem hiány–kielégülés szerkezetet mutatnak, s ennél fogva jellemzően nem intenzív élvezetek, hanem sokkal inkább céljukat magukban hordják, amennyiben végzésük tartós örömet ad. Az ilyen tevékenységeknek – ahogy már Arisztotelész is elemzi a *praxis* fogalmát a *Nikomakhoszi etika* I. könyvének 1–2. fejezetében – döntő sajátossága, hogy nincs természetes végpontjuk. Abbahagyhatjuk őket, de nem beszélhetünk egy hiány kielégítéséről.²⁹ Ezzel válaszolhatunk meg egy lehetséges ellenvetést az itt kifejtett szublimáció-kritikával szemben: azt mondhatná valaki, hogy a praxiszerű tevékenységnek tekintve a szellemi tevékenységeket még ezekről is azt kell mondanunk, hogy valamikor „végük” van, és ez összevethető a vágyhoz kapcsolódó kielégüléssel, beteljesüléssel. Az ellenvetésre azt válaszolhatjuk, hogy a praxiszerű tevékenységeket jellemző módon „abbahagyjuk”, nem pedig „kielégülünk” bennük. Freud egy némiképp meglepő lábjegyzetben dicséri a munkát mint a boldogság útját, és közben valójában a praxiszerű tevékenységet tartja szem előtt, anélkül, hogy ennek elméleti potenciálját észrevénné.³⁰

A szellemi tevékenységeket Freud nem elemzi külön-külön. Nyilván érdekes kérdés, hogy tudósi önértelmezése hogyan alakul a saját szublimálása fényében. Egyetlen kivétel viszont van: a szépségről a pszichoanalízis keveset tud mondani – az azt vizsgálni hivatott esztétika pedig csak bizonytalant –, „[c]supán az tűnik bizonyosnak, amikor a szexuális érzékelésből vezet le, mikor megállapítja, hogy a céljában korlátozott izgalom mintaszerű példánya lehet” (Freud 1982. 347).

Összegezve: ahogy már Rousseau sem (Olay 2017), úgy Freud sem képes arra, hogy a szellemi tevékenységeknek az ágens számára való értelmét és jelentőségét komolyan vegye. Ebből adódik a furcsa javaslat, hogy n-dimenziós vektorterek, az *Ulysses* vagy *Az avignoni kisasszonyok* vizsgálatát, olvasását, szemlélését, sőt megalkotását valahogyan átfabrikált szexuális kielégülésnek tekintsük. Rousseau és Freud között a végső különbség abban rejlik, hogy a semmirekellő modern társas ember kitűnni vágyásának a helyébe a nem tudatosított ösztönök kielégülés-törekvése kerül – mindkettő egyaránt eszközként használja a szelleminek tartott tevékenységeket.

²⁹ Részletesebb kifejtését lásd Olay 2008.

³⁰ „Az életvezetés semmilyen más technikája nem köti az egyes embert annyira a valósághoz, mint a munka érvényesülése, mely őt legalábbis a realitás egy részébe, az emberi közösségbe biztosan beilleszti. Az a lehetőség, hogy nagymértékű libidinózus összetevők, narcisztikusak, agresszívek, sőt erotikusak a szakmunkára és a vele fűződő emberi kapcsolatokra tolódhatnak, olyan értéket kölcsönöz neki, mely elengedhetlensége mellett az egzisztencia megtartásához és igazolásához nem utolsó a társadalomban. Különleges kielégülést hoz létre a szakmunka, hogyha szabadon választott, tehát fennálló hajlamok, folyamatos vagy alkatilag felerősített ösztönrezdülések válnak hasznossá szublimáció útján. És ennek ellenére az emberek a munkát mint a boldogság útját kevésre értékelik.” (Freud 1982. 344.)

IV. KONKLÚZIÓ

Tanulmányunkban azt vizsgáltuk, hogyan „birtokolja” saját vágyát az alany Freud koncepciójában, mégpedig két elméleti összefüggésben: egyrészt az álomban lezajló, rejtjelezett vágyteljesülés alanyát kerestük, másrészt a vágy szublimációját értelmeztük az intellektuális tevékenységekben. Kérdésünk végső soron a tudattalan és a személy kapcsolatának aleteit vizsgálta. Dolgozatunk problémafelvetése az alanyiség, alany-mivolt és a tudatosság összekapcsolásán alapul, hiszen e kapcsolat alapozza meg azt az elvárást, hogy a kielégülés alanya egyúttal valamilyen formában tudjon saját vágyáról és kielégüléséről. Mint láttuk, a tudattalan elképzelése felszámolja és éppenséggel megkérdőjelezi ezt a kapcsolatot: nem minden tudatos, ami a pszichikai területéhez tartozik. Freud a tudattalan feltevését mindig és alapvetően a terápiás tapasztalatokra és gyakorlatra építi. A szerkesztői előszó *A tudattalan* című szöveghez úgy fogalmaz, hogy Freudot a feltevés filozófiai dimenziója sosem érdekelte; gyakorlati érdeke fűződött hozzá, amennyiben úgy vélte, számos jelenséget nem tud magyarázni, de még leírni se e feltevés nélkül (SA 3, 121–122). A dolgozatban viszont kitértünk a klinikai igazoló hivatkozás ingatag voltára. A klinikai tapasztalatok bizonyító ereje előfeltételezi a tudattalan létezését.

Freud fontos pontokon beszél tudattalan vágyakról, melyek szerkezetét nem tisztázza, jóllehet, mint láttuk, érzékeli a bennük rejlő feszültséget. Megpróbáltunk filozófiai értelmezést adni Freud elképzelésének, amennyiben eltérő válaszkísérleteket vettünk szemügyre. Filozófiai értelemben azonban nem jutottunk annál többre, hogy a tudatban vannak erők, melyek valahogy meg akarnak nyilvánulni. Gondolatmenetünkben erre tett javaslatot a kielégülés fiziológiai értelmezése, melynek értelmében a vágy egy feszültség, következésképpen kielégülése feszültséglevezetődés, amit nem kell bármilyen instanciának regisztrálnia. Problémafelvetésünkben előfeltevésként megfogalmaztuk, hogy Freudnál beszélhetünk alany- vagy szubjektumfogalomról abban a minimális értelemben, hogy a szubjektum saját állapotairól elemi értelemben tudomással bír. Az egyik adódó következtetésünk az, hogy ezt az alanyfogalmat Freud kombinálja egy olyan dimenzióval, mely csak külső segítséggel és jellegzetesen bizonytalan módon hozzáférhető. Nehéz elhárítani a benyomást, hogy végső soron két, összeegyeztethetetlen leírásmódot váltogat az alanyra nézve. Tauber joggal fogalmaz úgy, hogy Freud az önmegaság egységének kérdését alapjában véve nem teszi fel, és találóan beszél „lappangó ösztönéletünk mitológiájáról” (Tauber 2010. 165), mely megítélésünk szerint tartósan és kártékonyan eltereli a figyelmet a tudatéletünkben kereshető és talán elérhető megelégedettségről és boldogságról.

IRODALOM

- Borch-Jacobsen, Mikkel 1988. *The Freudian Subject*. Stanford, Stanford University Press.
- Fingarette, Herbert 1982. Self-deception and the 'Splitting of the Ego'. In Richard Wollheim – James Hopkins (szerk.) *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge, Cambridge University Press. 212–228.
- Freud, Sigmund 1940–1952. *Gesammelte Werke*. I–XVII. köt. London, Imago Publishing (rövidítve: GW).
- Freud, Sigmund 1969–1975. *Studienausgabe*. 10 köt. Frankfurt/M, Fischer (rövidítve: SA).
- Freud, Sigmund 1986. *Bevézetés a pszichoanalízisbe*. Ford. Hermann Imre. Budapest, Gondolat.
- Freud, Sigmund 1993. *Álomejtés*. Ford. Hollós István. Budapest, Helikon.
- Freud, Sigmund 1982. Rossz közérzet a kultúrában. Ford. Linczenyi Adorján. In uó: *Esszék*. Budapest, Gondolat. 327–405.
- Freud, Sigmund 1997. A tudattalan. In Sigmund Freud: *Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*. Ford. Berényi Gábor, Májay Péter és Szalai István. Budapest, Filum Kiadás.
- Freud, Sigmund é. n. *Az őszalami és az én*. Ford. Dr. Hollós István, Dr. Dukcs Géza. Budapest, Pantheon.
- Gödde, Günter 2010. Sigmund Freuds Strukturmodell in „Das Ich und das Es” und seine Bedeutung in historischen und aktuellen Diskursen”. In Benjamin Jörissen – Jörg Zirfas (szerk.) *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden, VS Verlag. 19–36.
- Grünbaum, Adolf 2001. *A pszichoanalízis alapjai*. Ford. Győri Miklós, Ehman Bea, Kavetzky Péter. Budapest, Osiris.
- Jones, Ernest 1973. *Sigmund Freud élete és munkássága*. Ford. Félix Pál. Budapest, Európa.
- Kant, Immanuel 2003.² *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Lacan, Jacques 1957/1958. *The Seminar of Jacques Lacan. Book VI. Desire and Its Interpretation. 1957–1958*. <http://www.lacanireland.com>.
- Laplanche, Jean – Pontalis, Jean-Bertrand 1994. *A pszichoanalízis szótára*. Ford. Vikár György, Albert Sándor, Burján Mónika, Gyimesi Timea, Pálffy Miklós. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lear, Jonathan 2014. *Freud*. New York – London, Routledge.
- Lohmann, Hans-Martin 1989. *Freud*. Hamburg, Edition SOAK.
- Luhmann, Niklas 1988. Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie. *Merkur*. 42. 292–300.
- Mayer, Andreas 2016. *Sigmund Freud zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Moldvay Tamás 2016. Kis Lacan-értelmező. *Kellék*. 55. 107–142.
- Nitschke, Bernd (szerk.) 2011. *Die Psychoanalyse Sigmund Freuds. Konzepte und Begriffe*. Wiesbaden, VS Verlag.
- Olay Csaba 2008. *Hannah Arendt politikai egzisztencializmusa*. Budapest, L'Harmattan.
- Olay Csaba 2017. Előítélet, előfeltevés hermeneutikai nézőpontból. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/1. 29–49.
- Pieper, Annemarie 2001. *Glückssache: die Kunst gut zu leben*. Hamburg, Hoffmann und Kampe.
- Redding, Paul 2000. Freud's Theory of the Consciousness. In Michael P. Levine (szerk.) *The Analytic Freud. Philosophy and Psychoanalysis*. London, Routledge. 119–131.
- Ricœur, Paul 1999. *Die Interpretation: ein Versuch über Freud*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Roudinesco, Élisabeth – Plon, Michel 2004. *Wörterbuch der Psychoanalyse. Namen, Länder, Werke, Begriffe*. Wien, Springer Verlag.
- Schwendtner Tibor 2012. Miként lehetséges öncsalás? Sartre Freud-kritikája. *Imágó Budapest*. 2/2. 17–30.
- Sutyák Tibor 2008. *A Freud-ekv. A pszichoanalízis mint lélekfilozófia*. Pozsony, Kalligram.

- Szalai Judit 2013. *Kortárs angolszász érzelemfilozófia*. Budapest, L'Harmattan.
- Szummer Csaba 2014. *Freud, avagy a modernitás mítosza*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan.
- Tauber, Alfred I. 2010. *Freud, the Reluctant Philosopher*. Princeton, Princeton University Press.
- Tauber, Alfred I. 2013. *Requiem for the Ego – Freud and the Origins of Postmodernism*. Stanford, Stanford University Press.
- Ullmann Tamás 2016. Hogyan működik a tudattalan? *Kellék*. 55. 143–176.
- Unoka Zsolt 1998. Fallosz-jelentés. A fallosz szerepe a vágy dialektikájában Lacan ötvenes évek végi írásaiban. *Café Babel*. 29. 59–74.

Mit nem tud a tudattalan?

„A valóságból nem vezet út a legendába...”
„Legendás föld ez, mely – mint minden legenda –
beletartozik saját múltamba is...”

Simone de Beauvoir

„Ezek az emberek, akiktől tanulunk valamit, mind nagyon
szemtelenek.”

George Bernard Shaw

Dadogni kezd a tudat, ha a tudattalanról kell beszélnie. Olyan valamiről, ami egyszerre ismeretlen és ismerős. Noha Ferenczi egy helyütt az írja:

a tudat közvetlenül adott való élmény, a *Freud* értelmében vett tudattalan pedig e tudat számára legközelebb adott része a valóságnak, melynek ismeretéből legalább oly jogosult, ha nem jogosultabb dolog a távolabb adott valóságok mibenlétére következtetni, mint megfordítva (Ferenczi 1915a. 5–6).

Igen is, meg nem is. Föltételezzük, hogy a tudattalan éntünk része, tapasztaljuk, hogy szól hozzánk – álmunkban, ábrándozásainkban, elszólásainkban, viceinkben, elvétéseinkben, de egyszerű emberi kapcsolatainkban is. Együtt élünk valamivel/valakivel, aki mi (is) vagyunk.

A tudattalan története – vagy archeológiájának története – a romantikával köszönt elénk. Mégis, aki katedrára emelte a románc katedrálisából, az Sigmund Freud volt – egy tudós, aki szembekerült egy legyőzhetetlen ellenféllel. Aki önmagában találta meg az „agent provocateur”-t. Pedig barátok is lehettek volna... Freud elsősorban saját tudattalanjával szembesült. Ezért (is) lett nála a tudattalan személyes és egyéni. Ezt a személyeset kereste pácienseiben/nél is, amit részben az elfojtottak, részben az ösztönök húztak maguk fölé – de: kicipzározható hálósák gyanánt. A cipzározás volt a terápia – amit a cenzúra behúzott (kihúzott), azt föl kell nyitni. Azután be lehet bújni a hálósákba: „ahol Ösztön-én volt, oda Énnak kell kerülnie”.

Talált persze Freud olyan holmikát is a tudattalanban, amikkel énközpon-tú elméletével nem tudott mit kezdeni. Az álmokban megjelenő szimbólumok voltak kitüntetetten azok, amelyeknek értelmezésében nem segíthetett a szabad asszociáció. A szimbólumok esetében Freud próbálkozásai, kezdve a Sper-

ber-elmélettel, sorra kudarcot vallottak. A tudattalanban még mindig megmaradt valami „kísérteties”. Ami egyszerre ismeretlen és ismerős.

Ezen a ponton lépett működésbe Jung, azután Szondi. Jung az egyéni tudattalan mellé a kollektív tudattalan fogalmát állította, Szondi, hogy a kollektív és az egyéni közti szakadékot áthidalja, fölépítette a családi tudattalan koncepcióját. A tudattalan virtuális térképén tehát – lehet átjárható határokkal, de – szomszédossá vált vagy inkább egymásra vetült az egyéni, a családi és a kollektív tudattalan.

Ugyanakkor feledésbe merült Freud egyik, élete végéig megoldhatatlan dilemmája: hogyan lehet összeegyeztetni a lelki apparátus kétfajta koncepcióját? Ugyanis a tudat–tudatelőttes–tudattalan-féle struktúrát sehogyan sem sikerült Freudnak (később tudtommal más nem is próbálkozott) összeegyeztetni az Én – Ösztön-én – Felettes-én-féle megoldással. Mintha csak egy vízrajzi térképet akarnánk összemosni egy domborzatival.

I. MIT TUD A TUDATTALAN?

Azt már maga Freud is fölismerte – éppen a szimbólummal kapcsolatban fölmerült kérdései mentén –, hogy a tudattalan nem egyszerűen a tudat negatívja, nem egy olyasmi, amit bemejtve a tudat fixírsójába, éles és megbízható, azonos képet kaphatunk.

Eddig csak arra volt szükségünk, hogy tudattalan törekvéseket tételezzünk fel, olyanokat, amelyekről ideig-óráig vagy tartósan nincs tudomásunk. Most azonban többről van szó, egyenesen *tudattalan ismeretekről, gondolati vonatkozásokról*, különböző tárgyak közti összehasonlításokról, amik arra vezetnek, hogy az egyiket állandóan a másik helyébe lehet tenni. (Freud 1916–1917. 136, az én kiemeléseim – H. Gy. P.)

Freud tehát azt ismerte föl, amit utána vagy mellette talán csak Groddeck, hogy a tudattalannak saját és sajátos *tudása* van. Hogy nem elsősorban tartalmaiban különbözik a tudattól – ahogyan azt Jung és Szondi is erősítgette –, hanem abban, ahogyan ezeket a tartalmakat strukturálja, és amire és ahogyan fölhasználja ezeket. Groddeck, meglehetősen szakadár elméletet állítva föl, úgy gondolta, hogy a tudattalan teleologikusan működik. (Ebben közel áll Jung elméletéhez.) Hogy éppúgy képes a rombolásra, mint az én sérüléseinek, akár szomatikus sérüléseinek a begyógyítására is (lásd Groddeck 1949, 1951). Csak meg kell találni vele a párbeszéd lehetőségét. Groddeck szerint a tudattalan racionálisan irányítható.

Párbeszédet tehát, de hogyan? És miről? Heller Ágnes *Az álom filozófiája* című könyvében egy számomra elsőre meglepő gondolathoz ragaszkodik: „a tudattalan konkrét anyaga a tudatos történelmi és egyéni tapasztalatból száll alá” (Heller 2011. 41). „Konkrét anyaga” – vajon milyen van még neki? Vagy van

valamiféle saját, nem „konkrét” anyaga is? Erre ebből a könyvből nem kapunk választ. Viszont már egy oldallal arrébb megismétlődik és tovább fodrozódik az alapgondolat:

az, hogy a tudatalatti, elsősorban az álom, a tudatból lesüllyedt történelmi és egyéni tapasztalatok káosza, annak sem mond ellent, hogy *a tudatalatti többet (is) tud, mint maga a tudat. Az anyag újrendezése teljesen új, a tudat számára megközelíthetetlen felismerésekhez vezet(het).* (Heller 2011. 42, az én kiemeléseim – H. Gy. P.)

Többet tud a tudattalan. De vajon csak formailag – másfajta megmunkálásmód –, vagy tartalmilag is? Ha a tudat számára megközelíthetetlenek ezek a „felismerések”, akkor honnan tudhatunk mégis róluk? A tudat egyvalamit mindenképpen fölismert: hogy a tudattalan nem „normális” logika szerint működik. Ezért azután a tudat interpretál. De az interpretáció, bármennyire is dialogikus, nem párbeszéd. Kérdéseinkre mi magunk adjuk meg a válaszokat.

Ha azonban csak interpretáljuk a tudattalant, de „nem állunk szóba vele”, akkor örökre idegen ismerős (vagy Bahtyin szavaival idegen-saját) marad (és nem válik saját-idegenné [vö. Bahtyin 1986.]), megmarad kísértetiesnek. Részben Donald Davidson gondolataira támaszkodva (Davidson 1982.) Richard Rorty a *Freud és az erkölcsi reflexió* című írásában megkísérelte, hogy a freudi tudattalan koncepcióját „a decentralás mint mechanizálás” (Rorty 1993. 13) történetének döntő lépéseként értelmezve és értékelve a tudattalant a következőképpen határozza meg: „racionális tudattalan mint beszélgetőtárs” (Rorty 1993. 16), s ezzel eltávolodott azoktól az értelmezésektől, amelyek Freud romantikus gyökereit például Novalisnak az onirikushoz való vonzódásában vélik fölfedezni. Davidsonnal egyetértve a következőket írta:

annak az állításnak az ereje, amely szerint az emberi lények néha irracionálisan cselekednek, abban rejlik, hogy viselkedésük néha nem magyarázható egy ilyen [személyszerű – H. Gy. P.] egységes halmazra hivatkozva. Végül [Davidson – H. Gy. P.] arra következtet, hogy az én tudat és a tudattalan közti felosztásának értelme az, hogy az utóbbi egy alternatív halmaznak tekinthető, amely összeegyeztethetetlen azzal az ismerős halmazzal, amelyet a tudattal azonosítunk, de mégis eléggé koherens ahhoz, hogy személynek tekintsük. Ez a stratégia nyitva hagyja azt a lehetőséget, hogy ugyanaz az emberi test két vagy több személynek adjon szállást. (Rorty 1993. 15.)

Ebből a felfogásmódból több következik, mint ami a romantika tudattalanjáról elmondható:

Azt a tradicionális képet, amely szerint egy „értelem” küzd az „irracionális” állati indulatok ellen, helyettesíti a két vagy több „értelem” közötti bonyolult tranzakciók képével. A platóni tradíció azt gondolta, hogy az artikulált hitek – vagy általánosab-

ban: propozicionális attitűdök – a lélek magasabb rendű részeinek kizárólagos területét alkotják, az alacsonyabb rendű részek pedig a „testi”-t, az állatit és – mindenkélelt – a nyelvelőt. De egy értelmes tudattalan szükségképpen nyelvi tudattalan. (Rorty 1993. 17.)

Visszakanyarodunk tehát Lacanhoz. Aki azt hangsúlyozta, hogy „a tudattalan úgy van strukturálva, mint a nyelv” (Lacan 2016. 10). De milyen is ez a nyelv? Folytatom felvetésem Freud-idézetét a „gondolkodó” tudattalanról:

Ezeket az összehasonlításokat nem végezzük mindig újra, hanem *készen állnak*, egyszer s mindenkorra megvannak; ez következik a különböző embereknél való egybehangzásukból is; sőt talán egybehangzásukból *minden nyelvbéli különbség ellenére*. (Freud 1916–1917. 136, az én kiemeléseim – H. Gy. P.)

Freudnak ezek a mondatai fölvetik az elfojtástól független, elsődleges tudattalan gondolkodás lehetőségét. Ennek a gondolkodásnak lennének „készen álló” elemei például a szimbólumok; s a szimbólumértelmezés másodhegedűs szerepét éppen az magyarázza, hogy sértené a cenzúrára építkező interpretációs elmélet koherenciáját. Bennünket azonban most nem az interpretáció kérdése, hanem a tudattalan természete érdekel.

Amennyiben ez a nyelv – a tudattalané – nyelv, akkor tehát ontológiai státusza szerint az, „strukturálisan”, de nem episztemológiailag. Ez megmagyarázhatná az archetipikus szintaxis (Kugler 1978, 1991) kérdéseit is, hogy hogyan ívelhet át nyelveket és nyelveken a tudattalan „beszéde”, hogy a fonetikai minták hogyan szervezhetnek meg egy szindrómát, vagy hogyan tükröz.

Mit tud tehát a tudattalan? Pontosabban: mit tudhatunk róla pozitívan állítani?

Abban ma már majd minden analitikus, irodalmár és filozófus egyetért, hogy a tudattalan *nyelvszerű*. Azonban a tudattalan nyelvről még mindig keveset tudunk. Hogy nyelveken túlnyúló, azt már Freud is fölismerte, Kugler pedig – számomra meggyőzően – bizonyította is. De a tudattalan egyszerre több nyelvet beszél – és nem csak az előző értelemben. Freudnál Anna O. volt az, akinél erre már akkor föl (vagy jobban) kellett volna figyelnie. „Amikor visszanyerte beszédképességét, Bertha Pappenheim képtelen volt anyanyelvét megérteni vagy beszélni, mégis meglepően folyékonyan szólalt meg idegen nyelveken. Ezt a körülményt Freud »fúrcsának«, más kommentátorok pedig »bizarrnak« nevezték.” (Hunter 2006. 101.) A tudattalan a verbális mellett beszél a tünetek nyelvét is, és beszél egy olyan nyelvet, ami sem nem verbális, sem nem testi: egyfajta rezonancia vagy annak hiánya két tudattalan között. Erre Ferenczi elmélete kapcsán még visszatérek.

Továbbá megtudtuk, hogy a tudattalan *racionális*. Bár Heller szerint nem a „normális” logika szerint az. Fogadjuk el, hogy többfajta racionalitás létezik.

Minthogy énünk is többféleképpen létezik: más ébren és más álomba merülten, más projektív és más introjektív működéseiben, más introvertált és más extrovertált funkcióiban. Másfajta logikának is engedelmessé válik – vagy másfajta logikát alkalmaz (a különbséget, illetve elsőséget az én és a logika javára nem tudom eldönteni).

Azt is sokan állítják, hogy a tudattalan természete *dialogikus*. Lehet, hogy az. Egyelőre fogadjuk el. De kivel/mivel, kikkel/mikkel folytat dialógusokat a tudattalan? Elsősorban önmagával. De más tudattalanokkal is. És lehet, hogy párbeszédet folytat a tudattal. Lehet?

Tudhatunk még a tudattalan tartalmairól. Olvastuk, Heller szerint a „tudatos történelmi és egyéni tapasztalatból” állanak. Tehát a tudattalan tartalmai a tudat tartalmai. És semmi több. Nem hiszem. Már csak azért sem hiszem, mert hajlamos vagyok elfogadni Jung tételét a kollektív tudattalánról mint előre adott képzetformálási lehetőségről (*facultas praeformandi*), ami nem a tartalmak, hanem azok artikulációjának módját nyújtja. Olyan *archetipikus szintaxis* lehetőségét teremti meg, amit nem ismer a tudat, éppen a nem „normális” logika (Heller) miatt. És hajlamos vagyok elfogadni Szondi elképzelését is a családi tudattalánról, arról, hogy nem föltétlenül a tudaton keresztül hullanak a mélybe emlékek és traumák.

II. DIALOGICITÁS

Kezdjük távolabbról. Hogy a lélek – vagy Freud szavaival a lelki apparátus – dialogikus természetű, azt maga a mester fogalmazta meg, aki az Én, a Felettes-én és az Ösztön-én viszonyát kedvtelve írta le úgy, mint egy háromszereplős dráma alakjait. Ez persze „konfliktusos dráma” (Bécsi 1974), következésképpen a három szereplő közül legalább egy elesik, egy pedig győzedelmeskedik. A dialógus itt inkább nyelvi összecsapás. A dialogicitás nagy teoretikusa, Bahytin volt az, aki – elsősorban Dosztojevszkij-tanulmányaiban – rámutatott arra, hogy a lélek többszereplős intézmény. A három alaphang valójában egy kórust alkot, amelynek tagjai hol itt, hol amott veszik át a vezérszólalmot. Tudatunkban, tudattalanunkban életünk introjektált szereplői ágálnak. Nemcsak az Én nem egységes, de nem egységes a Felettes-én és Ösztön-énünk sem. Hasonló fölismerésre jutott Füst Milán is, aki a *Tibeti lélektanban* így ír:

az emberi lélek nem egység, hanem gyülekezet. Ez pedig azt jelenti, hogy az emberben különböző független hatalmak garázdálkodnak, így az ösztönök, érzelmek, indulatok és az értelem, – mondjunk csak ennyit. S ezek esetleg különböző és egymással homlokegyenest ellenkező dolgokat követelnek az embertől. Néha ugyan hatni is tudnak egymásra és megegyeznek. (Füst 2001. 85.)

Úgy vélem, a tudattalan már önmagában is, ha nem is tisztán dialogikus, de *polifonikus* természetű. Nem csupán azért, mert a Felettes-én lenyúl a Ösztön-énbe, s megszólaltathatja minden hangját minden regiszteren, de azért is, mert kezdettől Erősz és Thanatosz párbeszédének (egy valódi dialógusnak) alávetett, a halálösztönrel életösztönök felelnek.

Ha viszont a tudattalan nem egységes, honnan jön racionalitása? Vagy racionalitáson ne tartalmi elemeket értsünk, hanem egy nem „normális” logikát, egy sajátos rendezésmódot, aminek alárendelődik minden hang és minden tartalom. Ez a racionalitás azonban minden bizonnyal nem az Én, nem a tudat racionalitása. A tudatos racionalitás mérlegel, összemér, kibékít, elvet vagy egységbe von. A tudattalan racionalitása – ha elfogadjuk, hogy van ilyen – összemos, egymásra kopíroz, sűrít és helyettesít, a „dialógusokat” nem zárja le konszenzus, sem kompromisszum, a „dialógusok” föloldódnak egymásban. A tudattalan – Ferenczi szavát átvéve – „cseppfolyós”, bár ő ezt a kifejezést más kontextusban és a teljes lelki apparátusra alkalmazta:

az idegrendszer és a psziché cseppfolyós alkalmazkodóképességgel rendelkezik, a hisztériás mechanizmussal reagáló test fél folyékonynak tekinthető, azaz olyan szubsztanciának, amelynek korábbi rigiditása és uniformitása részint újra alkalmazkodásra kész pszichés állapotba oldódott. Az ilyen „szemisubsztanciák” azt a különös vagy inkább csodálatos képességet mondhatnák magukénak, hogy egyidejűleg testiek és lelkiek, azaz képesek strukturális vagy funkcionális változások révén vágyakat, az öröm és kín érzetét, vagy akár bonyolult gondolatokat is kifejezni (szervbeszéd). (Ferenczi 1996.)

De Ferenczi is a nyelviség kérdését feszegette.

Amennyiben én a tudattalant cseppfolyósnak tekintem, akkor – a polifónia és a racionalitás szükségszerű egyneműsége felől nézve – úgy képzelem el, mint egy óceánt, amelynek morajlásába beleolvadt a belé ömlő folyamok, folyók, patakok, csermelyek zúgása, sóhaja, csobogása és csevegése is. Bár a két freudi lelki apparátus modell közül ez inkább a vízrajzra illik, tehát a tudattalan helyett az Ösztön-énre. Érdekes, hogy Freud éppen erre a modellre alkalmaz egy földrajzi (gazdaságföldrajzi) hasonlatot *A lélekelemzés legújabb eredményeiben* (ezt akkor vettem észre, amikor saját földrajzi hasonlatomat már leírtam). Azonban hosszabban idézem, mert mindkét rendszer természetéről, az elemek közötti átjárásról sok mindent elmond.

Képzeljünk el egy országot, különböző terepviszonyokkal, dombvidékkel, síksággal, tóvidékkel. Laknak benne németek, magyarok és szlovákok, akik különböző foglalkozásokat űznek. Lehetséges lenne most már egy olyan elosztás, hogy a dombvidéken németek laknak, akik állattenyésztők, a síkságon magyarok, akik gabonát és szőlőt termelnek, a tóvidéken szlovákok, kik halászzalattal és nádfonással foglalkoznak. [...]

Ha azonban ezen vidéket beutazzák, sokkal kevesebb renddel és sokkal több keveredéssel találkoznak. Németek, magyarok és szlovákok mindenütt vegyesen laknak, a dombvidéken földművesek is vannak, a síkságon tenyésztenek állatot is. Bizonyos tekintetben természetesen találkoznak olyan viszonyokkal is, amelyet vártak, hogy a hegyvidéken nem lehet halat fogni és a vízben nem terem szőlő. A vidék képe nagyjában megegyezhetik elképzelésünkkel, a részletekben azonban igen nagy eltérések lehetnek. (Freud 1933. 87–88.)

Ha ezt a hasonlatot megpróbáljuk átfordítani a dialogicitás dimenziójába, bizony számos kérdés fölmerül. Itt többféle nyelv találkozik és keveredik többféle nyelvvél, nem is szólva „termékeik cserekereskedelméről”. A kérdés tehát megint csak az, hogy ki áll és milyen dialógusban és kivel? Lehetséges, hogy ugyanazokról a dolgokról beszélnek, de más nyelven, tehát nem értik meg egymást. Emellett Freud hasonlatából az derül ki, hogy ugyanazon dolgok különböző helyeken is előfordulhatnak – de föltehetően más minőségben, és vannak dolgok, amik „helyhez kötöttek”. Ez a hasonlat persze az egész lelki apparátusról szól – nem árt közelebbről megnézni azt, hogy mi is a helyzet pusztán a tudattalanban. Milyen „dialógusok” zajlanak itt, és „kik” között? Milyen szövegek szólnak és „kihez”?

III. A TUDATTALAN (VÉLT) DIALÓGUSAI

1. Dialógusok a tudattalanon belül

A tudattalan tartalmait durván két csoportba sorolhatjuk. Az egyikbe tartoznának azok, amelyek az Ösztön-én (Ósvalami) összetevői, az ösztönök vagy ösztönkésztetések, a másikba pedig az elfojtott, a cenzúra által a tudatból száműzött tartalmak. Amennyiben a tudattalant nyelvinek tekintjük, úgy nyelvtana (grammatikája) e kettős eredetnek alávetett. Fonetikáját és lexikáját, tehát a „verbális” elemeket az elfojtottból meríti, szintaxisát és szemiotikáját pedig – tehát ami ezen elemeknek minőséget is ad és köztük rendszert teremt – az Ösztön-énből.¹

A freudi elképzelés szerint, mint írtam, a tudattalan eleve dialogikus: Erősz és Thanatosz formálják. A freudi Erősz és Thanatosz pedig elég közismert ahhoz, hogy ne merüljünk bele részletekbe.² De a halálösztön és az életösztönök mellett a „szakadárok” (Stekel, Adler és bizonyos értelemben Ferenczi és tanítványai) újabb ösztönös erőkről, más ösztönkésztetésekről is beszélnek elméleteikben. Fogadjuk el föltételesen, hogy ezek mind dialógusban állhatnak egymással, de ha

¹ Míg a szintaxisal elsősorban Kugler, a szemiotikával Lacan, addig a fonetikával Hollós és Fónagy foglalkoztak (vö. pl. Hollós 2002 és Fónagy 1990).

² Két érdekes megközelítés: Heller 2007 és Brown 1959.

nem, akkor is egy polifónia alkotórészei. Mindez még az egyéni tudattalan alakító erőihez tartozik. Más szakadárak viszont kiegészítették ezt a kollektív (Jung) és a családi (Szondi) tudattalannal, amelyek egyszerre alakító erők és egyszerre tartalmak is. A kollektív tudattalan a *condition humaine* velejárója, fajunk filogenetikus örökségének része. A családi tudattalan pedig átörökített, noha ennek az átörökítésnek a módja (elfojtás, öröklés vagy valami más) máig nem tisztázódott. (Hogy a „klasszikusokon” kívül kik és mit tettek hozzá a tudattalan- és ösztönelmélethez, azzal – elsősorban terjedelmi korlátok miatt – itt nem foglalkozom.)

Az elfojtott tartalmak – amelyek körébe addig csak a kínos, traumatikus, fájdalmas és erkölcstelen élmények és gondolatok tartoztak – Stekel, Pfister és Ferenczi révén kiegészülnek az *elfojtott jóság*, az *elfojtott erkölcsiség*, az *elfojtott vallásosság* elemeivel. „»Elfojtott jóság«: ezt az analízis tagadta – vagy csak egy magasabb régióban ismerte el. (Pfister!)” – írja Ferenczi *Klinikai naplójában* (Ferenczi 1996). Ferenczi mindamelllett a „jóságot” kettős értelemben vezette be a lelki apparátus működésébe: egyrészt mint elfojtottat, másrészt viszont mint ösztöntényezőt. Ösztöntényezőként a halálösztönnel kapcsolja össze: „Vagy vajon a halálösztön – mint a jóság és az önfeláldozás ösztöne – mint anyai-feminin ösztön szembeállítandó a maskulinnal?” (Ferenczi 1996). Ugyanakkor egy másik bejegyzésben a jóság mint „magában való ösztön vagy talán mint természeti erő” szerepel: „nem minden mazochizmus eredete a félelem, hanem a jóság és az önfeláldozás – mint magában való ösztön vagy talán mint természeti erő – az egoisztikus törekvéseket tartja egyensúlyban” (Ferenczi 1996). Tehát a mazochizmust, amit Freud is a halálösztönből eredeztet, Ferenczinél kettős forrás táplálhatja: a félelem és a jóság. Itt úgy tűnik, Ferenczi hajlik afelé, hogy a jóságot önálló ösztön(készletés)nek tekintse. Azonban másutt mintha az életösztönökkel helyezné szembe – akárcsak Freud a halálösztönt – a jóságot, a metapszichológiaiából a metafizikai síkra emeli, természeti „elvvé” teszi meg azt, mondván, hogy létezik „a természetben az egoisztikus önérvényesítés mellett egy második alapelv, a jóvátétel elve; tehát: önzés (gyermekesség, férfiasság) kontra anyai szeretet, azaz jóság” (Ferenczi 1996).

Az elfojtott jóság vagy elfojtott erkölcsiség kérdését azonban alapvetően Stekel vetette föl. S nála e kérdés megválaszolása nem válik – mégoly briliáns – spekulációvá, mint Ferenczinél. Stekel megmarad a pszichológia határai között.³ „Stekel hívta fel a figyelmet azokra az álmokra, amelyek intő, figyelmeztető jellegűek. Ilyen álmoknál is az elfojtott morális tendenciák érvényesülnek.” (Gartner 1949. 43.) Stekelnél tehát a jóság nem ösztönszerű, hanem elfojtott, ugyanakkor nem egyszerűen tartalom, de alakító erő, „tendencia”, ami még a tünetképzésben is aktívan részt vehet. „Stekel figyelmeztet arra, hogy látszólag amorális és vallástalan emberek álmaiban speciális vallási szimbólumok vannak,

³ Minthogy Stekel máig is alig olvasható magyarul, az idézeteknél magyar tanítványaira, Gartner Pálra és Feldmann Sándorra hagyatkozom (Gartner 1949 és Feldmann 1930).

és éppen ezeknél a betegeknél, a rejtett vallásosságnak igen nagy szerepe van a betegség keletkezésében” (Gartner 1949. 53).

Mindamellettt Stekel is mintha a halálösztonnel rokonítaná az elfojtott jószágot, mint Ferenczi, „csak” éppen ellenkező előjellel is ellátta a fogalmat – míg Ferenczinél a jószág egyértelműen pozitív, még ha kötődhet is mazochisztikus késztetésekhez, addig Stekelnél megjelenik a jószág tisztán romboló oldala is. A jószág (vagy a moralitás) nem ösztönszerű, sőt, az ösztönökkel szemben álló erő. S ebben rejlik pozitív potenciálja is. Stekel szerint – és ez érthető az elfojtás mechanizmusáról való gondolkodása alapján, amelyben az Én helyett az Ősvalami játssza az önmagát vaknak tettető szemtanú főszerepét – nem csupán az Én (Felettes-Én) számára elfogadhatatlan tartalmak fojtódhatnak el, hanem azok is, amelyek ellentmondanak az Ősvalami ösztönkésztetéseinek.

Stekel „katagor”-tendenciáknak nevezte el azokat a törekvéseket, amelyek az álomban az ösztönvilág részéről jelentkeznek. Azokat pedig, amelyek az ösztönökön felülkerekedve, erősebbek, mint a primordiális erők, „anagor”-(erkölcsi) tendenciáknak nevezte el. (Gartner 1949. 50.)

Ily módon létezik egyfajta elfojtott erkölcsiség, amely azonban álmokban és tünetekben a felszínre törhet.

Megfigyeléseim szerint a traumás neurotikusok visszatérő álmai a morális álmok fajtájához tartoznak. A traumát elszenvedett egyén ugyanis a trauma elszenvedése előtt is beteg volt és betegségében éppen a morális, vezeklő jelleg prevaleált. [...] Az ilyen szorongásos álom tudattalan morális követelések önpusztító, halálra ítéző megnyilvánulások kifejeződése. (Gartner 1949. 42–43.)

Stekel azonban egy új ösztönt is bevezetett az analitikus ösztöntanba. Ez pedig a *kriminális ösztön* volt. A kriminalitásról vallott fölfogás, miszerint az nem az „ösztönsorsokból” magyarázható, hanem maga is önálló ösztön, kihívást jelentett Freud agresszió- és szadizmus-elméletének. Stekel szerint a kriminalitás, amely nem tisztán pszichológiai, hanem „szociáletikai” jelenség, a mindenhatósági érzés (Ferenczi), a bekebelezési vágy, az agresszió és a hatalmi törekvés (Adler) öszszegződése vagy öszszejátszása. Az újszülött – ebben a fölfogásban – nem csupán pánerotikus, de egyetemesen kriminális és agresszív is. A felnőttkori bosszúfantáziákat részben a túl szigorú nevelés, a gyermekkel szembeni testi és lelki agresszió miatt szublimálódni nem képes kriminális ösztön gerjeszti. „A szexuális konfliktusok mellett – Stekel szerint – döntő jelentőségű szerep jut a társadalomellenes tendenciáknak. Igen sok ember parapátiájában egyedül a kriminális törekvések miatt keletkezett konfliktus szerepel.” (Feldmann 1930. 14.) Furcsa öszszegést vagy megoldást (?) javall Gartner: „Az ösztönvilág biológiai céljai ismeretében sem Freud, sem Stekel fölfogásával nem tudok egyetérteni. A következőképpen látom

a problémát: az agressziós ösztön, amelynek a szadizmus, de a kriminalitás is variációi, a létfenntartás szolgálatában áll, tehát életösztön.” (Gartner 1949. 121.) Ez a kijelentés teljes ellentétben áll Ferenczi fölfogásával is, aki, olvashattuk, mindezeket az ösztöntörekvéseket a halálösztönhöz rendelte. Kérdés, hogy amennyiben önálló ösztön(törekvés)ről van szó, nem állhatnak-e egyszer erre, egyszer pedig a másik oldalra? Megint csak oda lyukadunk ki: dialogicitás? De ki/mi kívül/mivel? Gartner agressziós ösztönről beszél. Egy újabb hang vagy szólam? Vagy csupán felhangja valaminek? A freudi halálösztönnek vagy az életösztönöknek? Talán mégis Füst Milánnak van igaza: „az emberi lélek nem egység, hanem gyülekezet”. Talán gyülekezet maga a tudattalan is.

Már Stekelnél előkerül a kriminális ösztön kapcsán egy fogalom: a *hatalmi törekvés*. Ez Adler nevéhez kötődik, aki ugyan sohasem nevezte ösztön(törekvés)nek, de – amennyiben elfogadjuk belénk kódolt létező pszichés tartalomként és minőségként, akkor – mindenképpen az ösztönös éntünkhöz tartozik. A hatalomra való törekvés kétségtelenül mindig is hozzátartozott az emberi viselkedés mozgatórugóihoz (lásd akár Nietzsche: *A hatalom akarása* [Nietzsche 2002]), bár az etológia a dominancia kifejezést részesíti előnyben. A dominanciára törekvés valószínűleg minden élő szervezet sajátja, amennyiben az egy élőközösség része. Ami viszont sajátosan emberi lehet, az a kisebbségi komplexus mint a tudattalan *raciónalis* reakciója egy tudattalan vágyra, ami nem teljesülhetett. Úgy vélem, ugyanaz a mechanizmus működik itt, mint Stekel kriminális ösztöne vagy – később rátérek – Hermann *megkapaszzkodási ösztöne* esetében. Egy, a tudattalanban működő erő (vágy, ösztön) eljut a tudatba, és ott beleütközik a külvilágba. Vagy meg tudja valósítani maradéktalanul önmagát, és akkor *diktátorrá* válik, vagy kompromisszumot köt, és el tud indulni a társadalmilag is szentesített *karrier* útjain. Vagy pedig frusztrálódik, nem tudja földolgozni a vereséget vagy a vereségként megélt élményt, ami elfojtódba a tudattalanban a kisebbségi komplexus kialakulásához vezet, ami viszont megint csak a diktátori vagy karrierista karaktert fogja erősíteni. Ez a dinamika jellemzi Stekel kriminális ösztönét is. A kriminális ösztön – ha van ilyen – utat találhat a tudatig is, akár tettekben, akár gondolatokban. Erre volna válasz az elfojtott erkölcsiség. És ezt a föl-le utat járja be Hermann Imre megkapaszzkodási ösztöne is.

Hermann, miközben megadta az ösztönök kriteriológiáját is, alpművében három ösztönről beszél. A táplálkozás, a megkapaszzkodás és az agresszió ösztönéről. Ezek közül az előbb elmondottak fényében számunkra a megkapaszzkodás ösztöne fontos, mert itt is az történik, hogy az ösztön(törekvés) szembesül a külvilággal és vagy patológiás formát ölt, vagy vissza kell fordulnia. Amennyiben – és többnyire – ez utóbbit teszi, akkor mint elszakadási törekvés jelenik meg a tudattalanban, s az Énné-válás fundamentuma lesz (vö. Hermann 1984).

Mindezt csak azért tartottam fontosnak leírni, hogy lássuk: a tudattalanban működő ösztönök hogyan jutnak vissza a tudattalanba – megjárva a tudat világát – mint elfojtott késztetések, de már az ellenkező előjellel. Kriminalitásból mo-

ralitás, hatalmi törekvésből kisebbségi komplexus, megkapaszzkodási ösztönből elszakadási törekvés.

A tudattalanon belül zajló „dialógusoknak” van még két résztvevője: a kollektív és a családi tudattalan. Persze ezek is részei, részesei az egyéni tudattalannak. Jung, amikor a kollektív tudattalan tartalmait *facultae preformand*nak minősítette, megadta a lehetőséget, hogy ezeket ki-ki a maga tapasztalataival, élményeivel, traumáival töltsse föl. Szondi elképzelése nehezebb kérdés. Biztosnak tűnik, hogy genetikusan nem hordozzuk őseink tudattalanját. Amennyiben a tudattalan „átörökíthető”, akkor az nagyon is tudatos módon folyik – a tagadással és az elhallgatással. Mindamellettt nem kérdőjelezném meg, hogy létezik családi tudattalan. Ahogy a jungi kollektív tudattalan, úgy a családi is annak a polifóniának a része, ami egyéni tudattalanunkban játssza a maga szimfóniáját, kinél hogyan – van, akinél az egyik, van, akinél a másik a vezérszólam, és van, ahol a tudattalan egyik-másik hangja összezeng, fölerősíti vagy éppen kioltja egymást. Ezek között az erők között valóban kialakulhat „konfliktusos dráma” (Bécsi 1974) is.

2. Dialógusok a tudattalanok között

Talán az egyetlen Ferenczi volt az, aki ezzel a kérdéssel komolyabban foglalkozott. Két oldalról közelítette meg a dolgot. Egyrészt fiatal korától fogva érdeklődött az gondolatátvitel, a telepátia iránt. Több kísérletéről beszámol Freudnak is, a hozzá írott leveleiben. Az egyik kísérletét Dénes Zsófiával végezte el, aki így ír erről:

Akkoriban épp a gondolatátvitel lehetőségeivel foglalkozott. „Gyere – mondta egyszer nekem az utcán, amint az Operába siettünk –, menjünk előre, és én erősen gondolok majd valamire. Te merülj magadba, ne gondolj semmire, azután hirtelen mondd ki, ami eszedbe jutott. Kontroll nélkül!” Elindult a játék (ilyen játékosan), és én mellette haladva, lehunytt szemmel, egyszerre csak azt mondtam: „Trara, a posta jó!” Sándor megrökönyödve megállt. Kivette zakója felső zsebéből cigarettatárcáját: abban egy szál Figaro elnevezésű cigaretta bújt meg. Külföldi finom szivarka volt, amelynek hártypapírjára víznyomással postakürtöt nyomtak. „Látod – mondta Sándor lelkenedezve –, én erre a cigarettára gondoltam. És te átvetted a gondolathullámokat, a rezgéseket, és láttad a cigarettát, mert különben nem harsogtad volna azt a trarát!” Boldog volt, hogy a jó lány – aki véletlenül én voltam – újabb bizonyítékot szolgáltatott neki ezekről az átvehető rezgésekről. (Dénes 1979. 53.)⁴

⁴ Megjegyzendő, hogy ugyanez a történet másképpen szerepel a Freud–Ferenczi-levelezésben. Ferenczi így számol be Freudnak: „Nemrégről egy sikeresebb gondolatátvitel: (Egy hölgy egy úrra gondol, akit *Postás*nak hívnak. Az első gondolatom: »Fuvola. *Kürt*, ahogy bizonyos fajta egyiptomi cigarettákon ábrázolják. Tra-ra, Tra-ra!« A hölgy félbeszakít: »Kitalálta.

Azonban a később „tudattalanok párbeszédének” nevezett elképzelésnek van klinikai, terápiás forrása is. *Klinikai naplójában* Ferenczi kétszer említi meg ezt a kérdést. Egyszer a „kölcsonös analízis” („kétgyermek analízis”) általa kidolgozott elmélete és gyakorlata kapcsán:

Mint mondtam, ez elsőre teljesen abszurdnak tűnik; mi haszna annak, ha két személy egyidejűleg esik transzba és értelmetlenül beszél össze-vissza, vagyis szabadon aszociál, érzéseinek gesztusokban és kifejező mozdulatokban is teret engedve. Ide az eddigi analitikus tapasztalatból egyetlen szalmaszálként a tudattalanok párbeszédének – ha jól emlékszem, általam felvetett – elképzelése illeszkedik. (Ferenczi 1996.)

Egy másik helyen általánosabb értelemben, túllépve a terápiás közeg kontextusán, általánosítva mindennapi kommunikációnk szférájára: „amikor két ember beszélget, valójában nemcsak tudatos, hanem mindkét oldalról tudattalan párbeszéd is zajlik. Más szóval: a beszélgetés mellett, amelyre odafigyelnek, vagy ezzel párhuzamosan, egy relaxált párbeszéd is lejátszódik.” (Ferenczi 1996.)

A *Naplóban* azonban (érdekes módon itt nem említve a „tudattalanok párbeszédét”) hozzájárul ehhez az elmélethez a – szintén korábban megelőlegezett (Ferenczi 1915b/2000, 1931) és később külön tanulmányban kifejtett (Ferenczi 1933)⁵ – felnőttek és gyermekek (a „szenvedély” és a „gyengédség”) nyelve közötti párbeszéd (vagy annak lehetetlensége, a kölcsonös meg-nem-értés vagy félreértés) elmélete is (vö. Hárs 2003). Ferenczi, amikor először merül föl benne a „tudattalanok párbeszédének” ötlete, még a kölcsonös megértést hangsúlyozza, s erre hegyezi ki 1931-es előadását, illetve tanulmányát is. Amennyiben a tudattalan nyelvi aspektusát hangsúlyozzuk, nem mellékes, hogy az 1915-ös, *A hangképzés pszichogén rendellenességei* című írásban éppen a fonetikai oldalról kiindulva jut el eddig a hipotézisig. Az impotenciájával küzdő fiatalemberről szóló esettanulmány záró gondolataiból idézek:

[az anya] a fiát gyakran rendreutasította, amikor a basszus hangját kezdte használni [...]. Véleményem szerint itt annak a nem ritka helyzetnek egy esetével van dolgunk, amelyet „a tudattalanok dialógusa” névvel szoktam jelölni, amikor ui. két személynek a tudattalanja kitűnően megérti egymást és megérteti magát anélkül, hogy bármelyikük tudatának sejtelve is volna róla. Az anya a tudattalanjában egész helyesen

Postásnak hívják. Mindig egyiptomi cigarettákat szív.» (Freud – Ferenczi 2000. 372 – Ferenczi kiemelései.) A két idézett szövegrész értelmezéséhez lásd Hárs 2017.

⁵ A történetet Judith Dupont így foglalja össze: „Útban a wiesbadeni kongresszusra, amelynek megnyitója 1932. szeptember 3-ára volt kitűzve, Ferenczi megállt Bécsben Freudnál, hogy megmutassa neki a kongresszusra írt Sprachverwirrung zwischen den Erwachsenen und dem Kind (*Nyelvzavar a felnőttek és a gyermek között*) című előadását. Kínos találkozás volt ez, mert végképp képtelenek voltak megérteni egymást. Freud nagyon megütközött a tanulmány tartalmán, azt követelte Ferenczitől, hogy míg meg nem változtatja a szövegben kifejezésre juttatott nézeteit, tartózkodjon mindennemű publikálástól.” (Dupont 1996.)

fogta fel a basszus hangot az ébredő férfiasság jeleként és az ellene irányuló incesztuózus tendenciát is megsejtette. Az anyának e hang elleni „antipátiáját” viszont a fiú fogta fel az incesztuózus vágyódások tilalma gyanánt, amiknek a legyőzésére hipochondriásan racionalizált képzeteket mozgósított a heteroszexualitás ellen egyáltalán s ez vonta azután magával a potenciazavarokat. (Ferenczi 1915b/2000. 148.)

Két, később tárgyalandó kérdés miatt is idéztem hosszabban ezt a passzust: egyrészt érinti a tudattalan és a tudat dialógusának kérdését is, a „racionalizált képzetek” miatt, másrészt előrevetíti a *Napló*ban is kifejtett nyelvzavar-elmélet azon aspektusát, hogy a tudattalanok dialógusainak egyik fő jellemzője, hogy ezekben hangsúlyozottá válik a kommunikáció Jakobson (1972) által *konatív*nak nevezett funkciója, csak éppen itt a *cselekvésre hatni kívánás tudattalan*. Ehhez járul még az is, amit Ferenczi majd 1931-ben is hangsúlyozni fog, hogy a tudattalan nyelve megnyilatkozhat verbálisan is, de tünetekben, gesztusokban, mimikában stb. is. Arról van szó, hogy a beszédaktus-elmélet értelmében a tudattalan nyelvében – nem véletlenül, minthogy mozgatói alapvetően a vágyak – a *direktívumok* dominálnak, azaz olyan beszédaktusok, amelyeknek illokúciós lényege az, hogy beszélgetőtársunk vágyainkhoz igazítsa viselkedését. Következésképpen, a tudattalan tartalmainak is megfelelően, ezek a beszédaktusok nem igazak vagy hamisak, hanem megfogadottak/elutasítottak, beteljesültek/beteljesületlenek (lásd elsősorban Austin 1990 és Searle 2000). Azonban itt is fölmerül egy különbség a tudatos verbális beszéddel szemben: éppen az, hogy a tudattalan nyelvében a dialógus során valamilyen módon (tettekben, tünetekben stb.) *minden cselekvéssé is válhat*, illetve abban nyerhet kifejezést.⁶

Ferenczi terápiás tapasztalatai mellé az elméleti alapot a „nyelvzavar” kérdéséhez Descartes-nak a szenvedélyről írott gondolatai adták (Ferenczi 1996). Igaz, a *Napló*ban nem fordul elő sem a szenvedéllyel, sem a gyengédséggel kapcsolatban a „nyelv” kifejezés, de a nyelvzavar-tanulmányt alátámasztják és kiegészítik az itt leírtak (vö. Hárs 2003).

A tudattalanok párbeszédéről egyébként – véleményem szerint – bárki meggyőződhet, akivel már előfordult, hogy egyszerre gondolt ugyanarra valakivel, vagy mondták ki ugyanazt. Ha visszatérünk a drámaelméleti hasonlatunkhoz, akkor azt kell mondjam, ezen a síkon egy „középpontos dráma” dráma zajlik (Bécsi 1974), ahol ugyanarról a témáról a szereplők sokszor elbeszélnek egymás mellett, de akkor sem ütköznek egymással össze, és ha ugyanazt mondják, annak pedig nincs jelentősége a történet alakulásában.

⁶ A *felhőttek „gyermekanalízise”* című tanulmányában Ferenczi utal erre a jelenségre is, igaz, itt a tudattalan és a (saját) tudat közti párbeszédet írja le: „Minél szabadabbá vált mármost a képzettársítás, annál naivabbak – mondhatni, gyerekesebbek – lettek a betegek kijelentései és egyéb megnyilvánulásai; mind gyakrabban keveredtek a gondolatok és képek közé kifejező mozgások is, olykor »futó tünetek«, ami azután, mint minden más egyéb, elemzés alá került” (Ferenczi 1931. 414).

3. Dialógusok a tudattalan és a tudat között

Először is, ketté kell választani ezt a problémát. Elképzelhető dialógus valaki tudattalanja és másvalaki tudata között, és elképzelhető dialógus valaki tudattalanja és önnön tudata között.

Kezdjük az első variációval. Itt is kétfajta lehetőség van: amikor az egyik fél tudatosan (is) meghallja a másik tudattalan hangját, és amikor nem hallja meg azt. Sajnos, ez utóbbi a gyakoribb, részben ez is oka a „nyelvzavarnak”: a felnőtt nem tudatosítja vagy nem is veszi észre, hogy a gyermek a gyengédség nyelvét beszéli, és nem is azon válaszol neki. Ritkább, és inkább a terápiás közeget vagy egyes intim viszonyokat (szülő–gyermek kapcsolat, szerelmi kapcsolat) jellemzi a gyengédség nyelvének tudatos alkalmazása. Példa erre megint csak Ferenczi-től: „Egyszerre – beszéd közben – átkulcsolja a nyakamat, és a fülembé suttozja: »Te, nagyapa, félek, hogy gyermekem lesz.« Erre [...] hasonló suttozó hangon viszonztam a kérdést: »Igen, de miért gondolsz erre?«” (Ferenczi 1931. 415.)

Létezik átmenet a két variáció között is – amikor a páciens tudattalanja dialógusban áll saját tudatával, de a terapeuta tudatával is: „egyebetegek a félig játékos magatartásból a hallucinatorikus zavarodottság egy fajtájába estek, amelyben oly traumás folyamatokat játszottak le, amelyekre való tudattalan emlékezés megbújta a játékos párbeszéd mögött” (Ferenczi 1931. 416).

A második variáció – dialógus önnön tudattalanunk és tudatunk között – is több lehetőséget fölvet. Az egyik a Ferenczi kapcsán már emlegetett racionalizálás. De kérdés, hogy vajon beszélhetünk-e ebben az esetben dialógusról, reagál-e, felel-e a tudat a racionalizált tartalmakra a tudattalannak?

A másik lehetséges effajta párbeszéd az, amit Koestler ír le a „grammatikai fikció” gondolatának kifejtésekor.

Rájött, hogy azok a gondolati folyamatok, amelyeket tévesen „monológoknak” hisznek, voltaképpen dialógusok, csak éppen nagyon különös párbeszéddek; a beszélgető partner néma marad, míg a másik, az ember maga, minden grammatikai szabályt felrúgva, „én”-nek szólítja „te” helyett, hogy ekképpen a bizalmába férközzék és kipuhatolja szándékait; a beszélgető partner azonban mindvégig néma marad, igyekszik elrejtőzni a másik figyelő pillantása elől, olyannyira, hogy még azt sem lehet tudni róla, időben és térben hol helyezkedik el. (Koestler 1988. 81.)

Itt valóban egy dialógusról olvashatunk, s ennek a „néma beszélgető partnernek” sokat megtudhatunk a tulajdonságairól – olyasmiket is, amik egybevágóak a Ferenczi által korábban idézettekkel, s olyasmiket is, ami rímel arra, amit Heller nem „normális” logikának nevez:

magában szemérmesen „grammatikai fikció”-nak nevezte el. [...] ez az újonnan felfedezett elem minden bizonnyal lényegi részét alkotta Rubasov lényének, ám ennek

ellenére mindig kívül maradt a logikus gondolkodás hatókörén, hogy aztán óvatlan pillanatokban csapjon le rá, lesből támadjon mintegy, éberálmokkal és fogfájással rontva rá. (Koestler 1988. 83.)

A „grammatikai fikció” megszólalásait továbbá Koestler később az „óceáni érzéssel” is összekapcsolja.

Mintha hangvillát pendített volna meg valaki, áradtak a válasz rezgéshullámai, s valahányszor ez a hullámzás elkezdődött, valami olyan állapot keletkezett, amit a misztikusok „elragadtatásnak” neveztek s a szentek „révületnek”; a legnagyobb és legjőzanabb gondolkodású modern pszichológusok is tudták, hogy létezik ez az állapot s „óceáni érzésnek” nevezték el. (Koestler 1988. 185.)⁷

A „legnagyobb és legjőzanabb gondolkodású modern pszichológusokon” Koestler bizonyára elsősorban Freudot érti, akinél az „óceáni érzés” értelmezése a *Rossz közérzet a kultúrában* című esszében éppen az én és az Ösztön-én közötti viszony, a köztük húzóódó határ problémájából indul ki, s végül arra a következtetésre jut, hogy az „óceáni érzés” eredete „a gyermeki gyámoltalanság érzéséig követhető”, és „a világmindenséggel egyé válás [...] hozzátartozik mint gondolati tartalom”. Továbbá meglétének kétségtelen elismerése – noha Freud, állítása szerint, saját maga sohasem tapasztalta – megerősíti abban az elképzelésében, hogy „a múlt a lelki életben fennmaradhat” (Freud 1930. 336).

Megválaszolatlan kérdés marad azonban, hogy vajon az „óceáni érzés” – illetve a múlt – a tudattalanban ösztönszerű vagy tartalmi jellegű-e?

Saját tudattalanunknak saját tudatunkkal folytatott dialógusának egy harmadik variációja merül föl több helyen is Heller Ágnes *Az álom filozófiája* című könyvében. Eszerint az álomban a tudattalan üzen a tudatnak, sokszor figyelmeztetően – de vajon fordítva is működik-e ez? Vagy fölfogható-e (késleltetett) dialógusként a tudatból a tudattalanba került tartalmak („a tudatos történelmi és egyéni tapasztalat”) átdolgozása a tudattalanban, hiszen a tudat számára ritkán érkeznek el válaszként ezek. Ha ezt a virtuális dialógust is drámának fogjuk föl, akkor ez valóságos „kétszintes dráma” (Bécsi 1974), lezajlik külön-külön ugyanaz a dráma, esetleg ugyanazon konfliktusokkal terheltén a tudat szintjén és a tudattalan szintjén szintűgy.

⁷ Az „óceáni érzés” fogalma az indiai filozófiából származik, Freudnak Romain Rolland írt róla, Koestler pedig Freudnál olvasta és elfogadta a freudi értelmezést, ami azt részben elválasztja a vallásosságtól.

IV. MIT NEM TUD A TUDATTALAN?

Ideje megválaszolni a címben fölített kérdést. Bár úgy is fogalmazhatnánk, mi az, amit a tudattalan másképpen tud, mint a tudat?

Frege az 1800-as évek végén nemcsak a fogalmak függvényekként való leírásának elméletét vetette föl, hanem – és nevét ezért szokás emlegetni – megalkotta a kétdimenziós logikai szemantikát; megkülönböztette a jelentést és a jelöletet. Frege az egyértelműségre törekedett, azonban ő is tudta, hogy ennek a követelménynek még a tudomány nyelve sem tehet maradéktalanul eleget. A fregei szemantika érthető hiányossága, ha nem számol két „deviáns” mozzanattal: szavaink potenciális immanens idő-tényezőjével és azzal, hogy a fogalmainkhoz mint függvényekhez rendelhető értékek nem föltétlenül valós számok. Benjamin 1925-ben már arról beszél, hogy a szemiotikába bevonult az idő kategóriája – mégis, még ma is, a művészetek idő- és térvonatkozásairól csupán a newtoni fizika modelljében gondolkodunk (Benjamin 1925). Ez azért is meglepő, mert a mai matematika tudja, hogy egy-egy valós szám körül végtelen községben és sokaságban velük megegyező topologikus dimenziójú hipervalós számok vannak. A szemiotikára vonatkoztatva ezt a fölismerést, azt a paradoxont kapjuk, hogy bizonyos esetekben a fregei igaz/hamis alternatíva maga bizonyul hamisnak. A szimbólumok esetében például a jelentések holdudvarának (a rejtett *értelemnek*) döntőbb szerep jut a fogalmi magnál. De ugyanez vonatkoztható az álom és teljes egészében a tudattalan nyelvére.

Ezzel a nyelvi sajátossággal is összefügg, hogy a tudattalan nem ismeri az igaz/hamis megkülönböztetést, sem a tagadást, és nem használ(hat)ja a „normális” logikát, azaz nem él(het) sem indukcióval, sem dedukcióval, és számára az azonoság, az ellentmondás és a harmadik kizárásának elvei is használhatatlanok.⁸ Ugyanígy ismeretlenek számára a relációs kategóriák, a szubsztancia és az akcidencia, a modalitások és az ok-okozat – ebből adódóan a tudattalanban nincs akarás.

Ahogy akarát sincs a tudattalan gondolkodásban, úgy hiányoznak belőle a tudat egyéb funkciói, a megismerés, az érzékelés, az észlelés, az érzelem stb. is. A tudattalannak ideje sincs, pontosabban nincs benne sem múlt, sem jövő – ideje, Hellerrel szólva, az „abszolút jelen”. Továbbá a tudattalan nem ismeri (el) a természeti törvényszerűségeket.

Ezek után talán nem meglepő azt is állítani, hogy a tudattalannak a *reflexió hiánya* és a *konszenzusképtelenség* is a sajátja. A konszenzusképtelenség mindhárom (vélt) dialógust tekintve fönnáll: a tudattalanon belüli erők, ha összeütköznek, valamelyik fölülkerekedik a másikon, ha egyszerre többen is érvényesülnek, azt egymástól függetlenül teszik; a tudattalanok dialógusában is azt láthattuk, hogy

⁸ Ebben a gondolatmenetben részben fölhasználtam Heller Ágnes (Heller 2011) fejtegetéseit.

bár léteznek egybehangzások, ezeket viszont semmiféle konszenzus nem előzi meg, amikor pedig a két tudattalan tartalom egymással szembekerül, mindkettő csak önmagával köthet *kompromisszumot* (például racionalizálás). A tudat és a tudattalan „párbeszéde” pedig alapvetően egy *nyelvi* konfliktust hordoz magában: valójában nincs dialógus, csak kölcsönös információközlés és kölcsönös interpretáció.

Mégis van egy olyan érintkezési pont, ahol mintha valódi kommunikáció zajlana tudattalan és tudat között: a bizsziáció. Ennek a tudattalannak tulajdonított lelki működésnek az eredményei sokszor a tudatban csapódnak le: „a nagy, új felfedezések titka a bizsziáció, azaz az egymástól teljesen független gondolati elemek hirtelen összekapcsolása. Koestler szerint ez az összekapcsolás a tudatalatti rétegben történik, ahol nincsenek is sínek, azaz paradigmák.” (Heller 2011. 15)

Arról korábban már volt szó, hogy a tudattalan maga nem tesz hozzá új anyagot az egyéni (ontogenetikus) és történelmi (filogenetikus) tapasztalathoz. Azonban rendelkezik olyan tulajdonságokkal, amelyekkel viszont a tudat nem rendelkezik. Ilyen például a *vágyfunkció*, ami a tudatban csak akarásként, óhajtaszként jelenhet meg. És ilyen a *polifonikusság* is. Tudatunkban nem polifónia uralkodik a szólamok között, hanem valódi dialógusok folynak. Ilyen sajátosság az a bizonyos *másik rendezőelv*, ha úgy tetszik, másik logika is (és szintén idevehetjük az álommunka mechanizmusait), amelynek köszönhetően „a tudatalatti többet (is) tud, mint maga a tudat. Az anyag újrendezése teljesen új, a tudat számára megközelíthetetlen felismerésekhez vezet(het)”. (Heller 2011. 42.) És persze a tudattalan saját tartalmai: az ösztönök és az archetípusok.

A tudattalan és a tudat közös tartalmai – amelyek a tudatból süllyedtek alá – viszont sohasem találkozhatnak egymással közvetlenül, így dialógusba sem kerülhetnek egymással. Elsősorban a lepkékkel kapcsolatban szokás emlegetni a *szezondimorfizmus* (évszakos kétalakúság) fogalmát, ami annyit jelent, hogy ugyanazon faj (például az Iphiclydes podalirius – kardos lepke, az Araschnia levana – pókhálóslepke vagy az Acleris hastiana – fűzfá-levélmoly) különböző évszakban született egyedei eltérő külső jegyeket mutatnak, és sohasem találkozhatnak a másik évszakban született fajtársaikkal. Valami hasonló „évszakos kétalakúság” jellemzi a tudatban tárolt és a tudattalanba elfojtott tapasztalatot – csak itt az „évszakokat” éppen a múlt–jelen–jövő kontinuum és a múlttá vált „abszolút” jelen képviseli.

IRODALOM

- Austin, John Langshaw 1990. *Tetten ért szavak*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Akadémiai.
- Bahtyin, Mihail 1986. *A beszéd és a valóság*. Ford. Orosz István, Könczöl Csaba. Budapest, Gondolat.
- Bécsi Tamás 1974. *A drámamodellek és a mai dráma*. Budapest, Akadémiai.
- Benjamin, Walter 1925. Goethe: „Vonzások és választások”. Ford. Tandori Dezső. In Walter Benjamin: *Angelus Novus*. Budapest, Magyar Helikon. 97–190.
- Brown, Norman 1959. *Life Against Death: The Psychoanalytical Meaning of History*. Hanover, New Hampshire.
- Davidson, David 1982. Paradoxes of Irrationality. In B. Wolheim – J. Hopkins (szerk.) *Philosophical Essays on Freud*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dénes Zsófia 1979. Ferenczi Sándor és Sigmund Freud. In *Szívárvány Pestől Párizsig*. Budapest, Gondolat. 51–71.
- Dupont, Judith 1996. Előszó. In Ferenczi Sándor: *Klinikai napló. 1932*. Budapest, Akadémiai.
- Feldmann Sándor 1930. *A férfi ösztönélete*. Budapest, Mai Henrik és Fia Könyvkiadó.
- Ferenczi Sándor 1915a. A fordító előszava. In Sigmund Freud: *Három értekezés a szexualitás elméletéről*. Ford. Ferenczi Sándor. Budapest, Dick Manó.
- Ferenczi Sándor 1915b/2000. A hangképzés pszichogén rendellenességei. In Erős Ferenc: *Ferenczi Sándor*. Budapest, Új Mandátum. 146–148.
- Ferenczi Sándor 1931/1997. Felnőttek „gyermekanalízise”. In uő: *Technikai írások (1921–33)*. Budapest, Animula. 87–101.
- Ferenczi Sándor 1933/1997. Nyelvzavar a felnőttek és a gyermek között. A gyengédség és a szenvedély nyelve. In uő: *Technikai írások (1921–33)*. Budapest, Animula. 102–112.
- Ferenczi Sándor 1996. *Klinikai napló. 1932*. Budapest, Akadémiai Kiadó. http://mek.oszk.hu/04700/04726/html/ferenczi_klinikai0004/ferenczi_klinikai0004.html
- Frege, Gottlob 1980. *Logika, szemantika, matematika*. Ford. Máté András. Budapest, Gondolat.
- Freud, Sigmund 1916–1917/1986. *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Ford. Hermann Imre. Budapest, Gondolat.
- Freud, Sigmund 1919/2001. A kísérteties. In uő: *Művészeti írások*. Ford. Bókay Antal, Kertész Imre, Halasi Zoltán, Hantos Iván. Budapest, Filum. 245–281.
- Freud, Sigmund 1930/1982. Rossz közérzet a kultúrában. Ford. Linczényi Adorján. In Sigmund Freud: *Esszék*. Budapest, Gondolat. 327–405.
- Freud, Sigmund 1933/1943. *A lélekelemzés legújabb eredményei*. Ford. Dr. Lengyel József. Debrecen, Ampel Könyvek.
- Freud, Sigmund – Ferenczi Sándor 2000. *Levelezés. I/1. kötet. 1908–1911*. Ford. Berényi Gábor, Mazgon Máté, Schulcz Katalin, Szűszmann György, Vég Katalin, Zay Balázs. Budapest, Thalassa Alapítvány – Pólya Kiadó.
- Fónagy Iván 1990/1991. The Chances of Vocal Characterology. *Acta Linguistica Hungarica*. 40/3–4. 285–313.
- Füst Milán 2011. *Ez mind én voltam egykor – Hábi-Szádi küzdelmeinek könyve*. http://dia.pool.pim.hu/xhtml/fust_milan/Fust_Milan-Ez_mind_en_voltam_egykor-Habi-Szadi_kuzdelmeinek_konyve.xhtml
- Gartner Pál 1949. *Lélektan és kórlélektan mélypszichológiai megvilágításban*. Budapest, Novák Rudolf és Társa.
- Groddeck, Georg 1949/1989. *The Unknown Self*. Worcester, Vision.
- Groddeck, Georg 1951/1989. *Exploring the Unconscious*. Worcester, Vision.
- Hárs György Péter 1992. Az alkemo-kommunikáló lelkek. *Műhely. Pszichoanalízis – a belső nyelv tudománya*. 59–61.
- Hárs György Péter 1993. Nyelv, alkímia és pszichoanalízis. *Thalassa*. 1. 70–80.

- Hárs György Péter 2003. Descartes és a pszichoanalízis. *Thalassa*. 1. 25–67.
- Hárs György Péter 2013. Mese az elfojtott erkölcsiségről és a kriminalitásról. *Iskolakultúra*. 11. 113–123.
- Hárs György Péter 2017. Mi történt? Mikor történt? Hogyan történt? Megtörtént? ([Pszichoanalízis]történet – tény és/vagy dokumentum: levelezés versus emlékezet). *Kaleidoscope*. 14. 90–99.
- Heller Ágnes 2007. *Sámson. Erősz és Thanatosz a Bírák könyvében*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Heller Ágnes 2011. *Az álom filozófiája*. Budapest, Múlt és Jövő.
- Hermann Imre 1984. *Az ember ősi ösztönei*. Budapest, Magvető.
- Hollós István 2002. Felemelkedés az ösztönytől az emberi beszédig. *Thalassa*. 1–2. 77–117.
- Hunter, Dianne 2006. Hisztéria, pszichoanalízis és feminizmus. Anna O. esete. Ford. Hárs György Péter. *Thalassa*. 1. 101–122.
- Jakobson Roman 1972. *Hang – jel – vers*. Ford. Éder Zoltán, Barczán Endre. Budapest, Gondolat.
- Jung, Carl Gustav 2014a. *Alchemical Studies*. Collected Works of C. G. Jung, Volume 13. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Jung, Carl Gustav 2014b. *Psychology and Alchemy*. Collected Works of C. G. Jung, Volume 12. Princeton/NJ, Princeton University Press.
- Koestler, Arthur 1988. *Sötétség délben*. Ford. Bart István. Budapest, Európa/Reform Rt.
- Kugler, Paul 1978. *The Alchemy of Discourse*. New York, Spring.
- Kugler, Paul 1991. Akaratlan költészet. *Literatura*. 1. 71–80.
- Lacan, Jacques 2016. A freudi tudattalan és a miénk. Ford. Szabó Marcell. *Kellék*. 55. 7–17. epa.oszk.hu/01100/01148/00044/pdf/
- Nietzsche, Friedrich 2002. *A hatalom akarása*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Cartaphilus.
- Rorty, Richard McKay 1993. Freud és az erkölcsi reflexió. Ford. Vitézy Zsófia. *Thalassa*. 1. 12–33.
- Searle, John Rogers 2000. *Elme, nyelv és társadalom*. Ford. Kertész Balázs. Budapest, Vince Kiadó.

Libet-kísérletek és szabad akarat*

Egyik legalapvetőbb filozófia előtti intuíciónk, hogy rendelkezünk szabad akarral, aminek segítségével képesek vagyunk alternatív cselekvések közül választani, és azokat végrehajtani. A nem filozófusok többsége nyilvánvalónak tartja, hogy szabad akarat létezik, és nagyon úgy tűnik, hogy ezen a hiten alapul számos további morális ítéletünk is. Természetesnek tartjuk, hogy valakit elítélhetünk azért, mert morálisan helytelenül cselekszik, feltéve, hogy ez a döntése belőle fakadt, valamint szándékosan hajtotta végre a cselekedetét. Súlyosabban ítélnék el vagy jobban dicsérünk egy személyt egy adott cselekedetért, ha az illető tudatában volt annak és maga idézte elő megtörténtét. Ha valamiképpen a cselekvő akaratán kívül történt meg a cselekvés, a személy jellemzően nem elítélhető, vagy ítélete más kategóriába esik. Ahogy egy fát sem veszünk őrizetbe gyilkosságért, ha „ütközött” egy autóval, ezzel halálos balesetet okozva, ugyanígy, az autó vezetője se lenne felelős a balesetért, ha az autót valamilyen külső erő (például egy távirányító) irányítaná a fa felé, így végső soron a halálos balesetbe.

Egy másik nagyon fontos filozófiát megelőző intuíciónk az, hogy amennyiben nem vagyunk felelősek a döntéseinkért, nem is vagyunk azokért elítélhetőek. Éppen ezért annyira fontos a szabad akarat a filozófia szempontjából: ha valamiért kiderülne, hogy nem rendelkezünk vele, a modern társadalom akár darabokra is hullhatna, hiszen senki sem lenne elítélhető vagy dicsérhető a döntéseiért és a személyiségéért, melyen azok alapulnak. Tulajdonképpen morális értelemben olyanok lennének, mint a fák vagy a kövek, és éppúgy, ahogy egy cápa sem lehet morális ítélet tárgya, mikor megöl egy gyengébb cápát (vagy akár embert), mi is kihullanánk a morális ítéletek értelmezési köréből. A vitának tehát komoly tétje van, és még komolyabb következményekkel jár. Ennek ellenére egy tudományág – a neurofiziológia – néhány jeles képviselője már több évtizede azt gondolja, hogy minden kétséget kizáróan bebizonyította, hogy nem létezik

* Szeretnék köszönetet mondani az építő jellegű kritikákért és segítségért Bernáth Lászlónak, Tózsér Jánosnak, Márton Miklósnak és a cikk két anonim bírálójának.

a szabad akarat. Az első ilyen kísérlet Benjamin Libet nevéhez fűződik, ezért az eredeti kísérlet számtalan reprodukcióját, illetve módosítását Libet-féle kísérleteknek nevezik.

I. AZ EREDETI LIBET-KÍSÉRLET

Híres kísérletében Libet (1985) arra kérte a résztvevőket, hogy egy általuk szabadon választott pillanatban emeljék fel a kézfejüket. A résztvevők akkor emelték fel a kézfejüket, amikor jónak látták, külső befolyásoló tényezők fennállása nélkül. Ezután Libet megkérte őket, hogy egy nagyon gyorsan mozgó órán próbálják megmondani, mikor született meg bennük a döntés, hogy fel akarják emelni a kézfejüket – mindezt a mutató megfelelő helyre állításával. Tehát ha minden rendben ment, akkor a mutató oda lett beállítva, ahol az alany érezte a késztetést, hogy felemelje a kezét. Libet mindeközben megfigyelte az alanyok neurofiziológiai mintázatát egy EEG-berendezés segítségével. A kísérletet Libet nagyszámú mintán szinjetizálta, és azt találta, hogy körülbelül három tizedmásodperccel az alanyok által jelzett tudatosulási időpont előtt van egy meghatározott agyi aktivitás. Libet szerint ez magának a döntésnek az agyi megnyilvánulása, melynek tudatosulása aztán később a tudatos döntés illúzióját kelti bennünk – erre a neurológiai történetre a *Readiness Potential* kifejezést használja (a továbbiakban RP). Az RP definíció szerint „az agyban létrejövő, fejbőrön mért negatív elektromos potenciál-változás, aminek kezdete akár egy másodperccel is megelőzi a tetszőleges idejű, akaratlagosnak tűnő motoros cselekvést” (Libet 1985. 529). Értelmezése szerint tehát ez a korábbi agyi aktivitás *maga a döntés*. Vagyis a fizikai folyamatok szintjén az agyunkban már három tizedmásodperccel azelőtt, hogy mi tudnánk róla, megszületett a döntés. Az azt követő időben pusztán tudatosult, ezzel együtt azt az illúziót keltve bennünk, hogy az eredendően agyi és tudatalatti folyamat valójában tudatos, szabad döntés volt.

A helyzet a következő: ha Libet saját interpretációja helyes, akkor a szabad akarat nem létezik. Azért nem létezik, mert valamilyen folyamat *már előzőleg* eldöntötte, hogy mit és mikor fogunk dönteni, mi pusztán (egy kis késéssel) részesülünk ebből a fizikai folyamatból annyiban, hogy tudatosulásként, ezáltal belőlünk fakadó, szabad döntésként értelmezzük. Azonban a döntés maga és annak ideje tőlünk (mint cselekvőtől) független, pusztán agyi-fizikai folyamatok determinisztikus (vagy éppen indeterminisztikus) összjátéka. Nyilvánvaló, hogy ez a szabad akarat szempontjából különösen problémás, mert a tudatalatti agyi folyamatokat nem irányítjuk, így nem tekinthetők a cselekvő szabad tevékenységének.

Ebben a cikkemben amellet fogok érvelni, hogy Libetnek (és egyáltalán a Libet-típusú kísérleteknek) nincs igaza, a kísérletek nem szolgáltatnak jó okot

arra, hogy tagadjuk a szabad akarat létezését. Először bemutatom a Libet-kísérletek módszertani problémáit, majd az azokon kívül eső (és még súlyosabb) értelmezésbeli problémákat. Ha érvelésem helytálló, akkor a Libetéhez hasonló kísérletek alapján nem lehet eldöntöttnek tekinteni a szabad akarral kapcsolatos legfontosabb kérdéseket.

II. MÓDSZERTANI PROBLÉMÁK A LIBET-KÍSÉRLETTEL

A klasszikus Libet-kísérlettel kapcsolatban számos módszertani problémára lehet rámutatni. Úgy gondolom, érdemes elsősorban Alfred Mele (2014) kritikáit megvizsgálni, nemcsak azért, mert rajta is elvégezték a Libet-kísérletet, hanem mert a kísérletről és a vele kapcsolatos problémákról nagyon pontosan és szisztematikusan volt képes számot adni.

Képzeld el, hogy beültetnek bennünket egy székbe egy fehér teremben, és csupán annyi instrukciót kapunk, hogy valamikor, amikor jónak látjuk, emeljük fel a kézfejünket. Mele (2014. 14) arról számolt be, hogy igazság szerint nem volt semmilyen késztetése arra, hogy felemelje a kézfejét. Azonban mivel nem akart az örökkévalóságig a székben ülni, kitalált magának egy jelet, melynek magában való kimondását készzetésként értelmezi, és e kimondás idejét fogja az órán megjelölni. Így arra jutott, hogy mikor azt mondja magában, hogy „most”, akkor felemeli a kezét, és a „most” gondolati megjelenését fogja a Libet-órán megjelölni. Azonban figyeljük meg, ez mennyire más típusú döntés, mint egy hagyományos értelemben vett gyors választás a mindennapi életben. Az egész folyamat sokkal nehezebbnek és lassabbnak tűnik. Az esetek túlnyomó többségében nem gondolunk arra, hogy *most* fogom eldönteni, hogy fel kell-e kapcsolnom a lámpát vagy be kell-e kötnöm a cipőmet. Sőt! Még egy olyan döntési helyzetben sem tudatosítjuk magunkban azt, hogy „ez most egy döntési helyzet, ahol adott időpontban meg fogok hozni egy döntést”, ahol csupán két lehetőség közül kell választani. Ha minden döntést úgy hoznánk meg a mindennapi életben, ahogy Mele a Libet-kísérletben meghozta a döntéseit, cselekedeteink jelentős részét sokkal lassabban volnánk képesek végrehajtani. Mivel döntéseinket a mindennapi életben nem így hozzuk, nem tudjuk megjelölni a döntéseink pontos időpontját tizedmásodperces pontossággal.

Ide kapcsolódik Mele másik megjegyzése. Tudjuk, hogy az emberi reakcióidő akár két tizedmásodpercnél is rövidebb lehet. Vagyis egy jel érzékelése, annak tudatosulása és a rá adott fizikai reakció (például ha felvillan egy piros gomb, megnyomom) között mindössze ennyi idő telik el átlagos reakcióidővel rendelkező emberek esetén (Jain et al. 2015). Ha ez így van, akkor érthetetlennek tűnik, hogy Libet miért feltételezi, hogy az agyi mintázat és a fizikai reakció között több mint fél másodpercnek kell eltelnie. Ugyanis a kísérletek Libet-féle értelmezése szerint átlagosan három tizedmásodperc telik el az agyi mintázat tuda-

tosulásáig, valamint még kettő a fizikai reakcióig. Érthetetlen ugyanakkor, hogy miért kellene egy ennyire komolytalan döntés tudatosulásáig három tizedmásodperc, ha egy egészséges ember két tizedmásodperc alatt már fizikai reakciót képes adni egy adott jelre – vagyis a jel tudatosulása még ennél is jóval rövidebb idő. Természetesen vannak olyan reflex jellegű cselekvéseink, ahol elképzelhető, hogy csak a cselekvés után tudatosul, mit is tettünk. Például ha megcsúszom a jeges úttesten, de néhány századmásodperccel később (reflexszerűen) visszanyerem az egyensúlyom, akkor az egész történet csak akkor tudatosul, amikor már újra egyensúlyban vagyok. Azonban itt nem ilyen esetről van szó. Például amikor meg kell nyomnom egy gombot egy bizonyos szám felvillanása esetén – és nem volt lehetőségem előre begyakorolnom ezt a reakciót –, abban az esetben nem reflexszerű cselekvésről beszélünk. Márpedig ilyen helyzetben is tudunk két-három tizedmásodperc alatt fizikai reakciót adni.

Ugyan Mele nem köti össze a két pontot, de szerintem éppen ez a „most” jelenség lehet az, ami a késlekedést okozza. Ugyanis ennek magunkban való kimondása (egyáltalán a tétlenség, amit ez okoz) ezen a skálán mérve nagyon hosszú időt vesz igénybe, és egyáltalán nem mindegy, hogy még a szó kimondása elé tesszük a késztetést (ahol valójában van), vagy például az utolsó betű gondolati kimondásához igazítjuk a mutatót. Ha több kísérleti alany Mele-hez hasonlóan értelmezte a késztetés fogalmát, az szignifikáns eltéréseket okozhat. Továbbá úgy gondolom, hogy egy ilyen helyzet nagyon szokatlan, és egyáltalán nem tükrözi a valós döntéshozói folyamatunkat. És nemcsak a „most” jelenséggel van a probléma, hanem hogy minden esetben nagyon nehéz ennyire közeli időpontok között különbséget tenni és pontosan megmondani egy gyorsan mozgó órán, hogy hol éreztük a döntési késztetést.

Éppen ezért próbáltam a Libet-kísérlethez hasonló helyzetbe hozni magam, és észrevettem, hogy ha figyelnem kell rá, hogy mikor érzem magamban a döntésre hajlamosító ingert, valami szokatlan dolog történik. Tulajdonképpen döntök arról, hogy mikor fogok dönteni. Természetesen nem arról van szó, hogy szándékosan próbáltam megghiúsítani a kísérletet, csupán nem voltam képes máskülönben megjelölni a döntésem időpontját. Ez tűnt az egyetlen lehetséges útnak valamilyen időpont megjelöléséhez. Arra lettem figyelmes, hogy mikor figyelnem kell egy tizedmásodperceket mutató órát, még azelőtt, hogy megjelenne a kezem mozgására irányuló akarat, eldöntöttem, hogy melyik tizednél fogom érezni a késztetést, ahova majd visszaállítom az órát – hiszen különben kínos helyzetbe kerülhetek azzal, hogy nem tudok válaszolni a kérdésre. Azt gondolom, hogy az adott tizedmásodpercet megelőző feszült figyelem és agyi aktivitás is értelmezhető RP-ként. Ugyanis nyilvánvaló, hogy egy ilyen döntési helyzetben szükség van a megjelölt tizedmásodperc előtti idő aktív monitorozására. Fontos megjegyezni, hogy nem arról van szó, hogy már percekkel (vagy akár másodpercekkel) hamarabb kitalálom, hogy mikor fogom érezni a késztetést. Sokkal inkább arról, hogy amint figyelem a gyorsan mozgó órát, a szemem

valamelyik, a mutató előtt egy pár tizeddel lévő számra összpontosít, és végül ezt fogom megjelölni döntésre való sarkallásként. Természetesen a kísérletem nem reprezentatív, de ha több kísérleti alany is hozzám hasonlóan érezte magát a Libet-kísérletek alatt, az jelentős befolyással lehet az eredeti kísérlet eredményeire.

Mindezek alapján az RP két különböző, de a standard értelmezésnek ellentmondó jelenség is lehet. Egyrészt elképzelhető, hogy az RP lehet akár a néhány tizedmásodperces feszült figyelemnek is a jele, amely a releváns tizedeket közelebbről monitorozza, miközben a kísérleti alany aktívan próbálja magában megjelölni az időt, ahol a döntése születik. Másrészt az RP lehet akár az a pillanat, amikor a döntésem megszületik a döntésemről – vagyis amikor eldöntöttem, hogy azt fogom mondani, hogy ennél és ennél a tizednél éreztem a késztetést.

A standard értelmezés azért is tűnik implauzibilisnek, mert az órát a döntés tényleges születésére visszatekerni képtelenül nehéz feladatnak tűnik. Számomra csak az tűnne észszerűnek, hogy az általam kinézett és megjelölt időpont elé 2-3 tizeddel kellene helyeznem a mutatót – hiszen nem vagyok képes tizedmásodperces pontossággal megjelölni, hogy valójában mikor történt a döntésem. A saját példámból kiindulva, valójában az történt, hogy néztem a gyorsan pergő számokat, kiválasztottam egyet, majd amilyen gyorsan tudtam, ezután felemeltem a kezem. Ez biztosította, hogy ne kerüljek abba a kényelmetlen helyzetbe, hogy nem tudom megmondani, mikor történt a döntés valójában. Ekkor viszont az történik, hogy néhány tizedmásodperccel a „döntési idő” előtt döntök arról, hogy melyik számot fogom megjelölni (hiszen ez a döntésem sem lehet végtelesen gyors). Ebben az esetben pedig a Libet-kísérlet semmitmondóvá válik, hiszen az általam megjelölt döntési idő előtt néhány tizedmásodperccel történik egy másik döntés – az, amelyik a megjelölendő számról fog dönteni. És a Libet-kísérlet által talált RP ideje éppen e tudatos döntéssel esik egybe, tehát nem jelenthetjük ki megalapozottan, hogy az RP megelőzi a tudatos döntéseket. Érdeemes lenne ezt a problémát nagyobb, empirikus tanulmány keretein belül vizsgálni, de annyi előzetesen is megállapítható, hogy valamilyen szokatlan döntési folyamat játszódik le bennünk a Libet-kísérletekben, amelynek nem sok köze van egy valóságos döntési helyzethez.

További módszertani probléma, hogy a legtöbb Libet-kísérletben csupán a kézmozgást megelőző egy másodpercet monitorozzák. Ha ez így van, akkor elképzelhető, hogy ennél korábban is vannak olyan neurofiziológiai folyamatok, melyek valamilyen módon a döntési folyamatunk részét képezik, azonban nem követi őket instant döntés. Tehát a vizsgált egyetlen másodperc nem bizonyítja, hogy az RP a döntés maga. Lehetséges, hogy léteznek a döntési folyamatban az RP-t megelőző, hasonló neurofiziológiai állapotok, így tehát az RP szerepe nem eldönthető pusztán az utolsó másodperc EEG-monitorozásával.

Sőt, ahogy Libet és Mele is állítja, elképzelhető, hogy az RP megvételzhető. Vagyis akár mennyi RP történhet bennünk anélkül, hogy azokat tényleges cselek-

vés követné. Libet maga is azt gondolta, hogy elindulhat egy agyi történés a döntés irányába, de a személynek az utolsó milliszekundumig lehetősége van megvétózni azt. Hasonlóan ahhoz, hogy egy golfabda elütéséhez mindenképpen fel kell lendítenünk az ütőt, de ez nem jelenti azt, hogy minden egyes fellendítés elütést von maga után. Könnyen elképzelhető olyan helyzet, ahol a játékos az utolsó pillanatban úgy dönt, hogy mégsem üti el a labdát és leengedi az ütőt. Ettől a példától csak annyiban különbözne a Libet által leírt helyzet, hogy míg (prefilozofikus) intuíciónk szerint a golfozó döntése az ütő lendítésére akaratlagos, addig ez a döntése, ami Libet szerint azonosítható RP-vel, pusztán agyi, determinisztikus, fizikai jelenség. Azonban a vétó mindkét példában a személy saját, szabad döntése, amit egészen az utolsó pillanatig meghozhat. Persze ebben az esetben a Libet-kísérletek nem bizonyítják, hogy nincsen tág értelemben vett szabad akarat, hiszen adott legalább egy olyan döntési helyzet (vétó), mikor valódi szabadságot tételezünk fel.

A vétóval kapcsolatban azonban több érdekes kérdés is felmerül, ezek közül a legfontosabb a *free won't* kérdése. Libet szerint ugyan a megelőző agyállapotaink determinálják, hogy mit fogunk dönteni, azonban ezt az utolsó pillanatig lehetőségünk van megvétózni. Egészen pontosan a tudatosulás és a fizikai mozgás közötti 100–150 milliszekundum az az időintervallum, amikor lehetőségünk van a döntés vétózására. Libet értelmezésében a vétó egy teljesen szabad döntés, aminek segítségével megszakíthatjuk az agyállapotok (RP) által determinisztikus úton meghatározott döntést. Ezt a jelenséget nevezi *free won't*-nak. A kifejezés abból ered, hogy ugyan a döntéseket nem teljes mértékben az ágens hozza meg, az azonban teljes egészében belőle fakadó (és klasszikus értelemben szabad) döntés, hogy azokat megvétózza, vagy pedig továbbengedi a fizikai megvalósulás felé. A *free won't* feltételezéssel ugyanakkor több probléma is akad. Egyrészt furcsa az, hogy ha már az ágens kezébe adunk egy valódi szabad döntést, akkor miért feltételezzük, hogy csak az az egyetlen szabad döntés létezik? Nem tűnik valószínűnek, hogy az evolúció során éppen úgy alakultunk ki, hogy a vétó az egyetlen valóban szabad döntés, és minden más agyilag determinált. Úgy látom, ennél az álláspontnál érdemes szélsőségesebb elméletet képviselni. Sokkal valószínűbb, hogy vagy (1) jóval több döntésünk szabad, vagy (2) egyik sem az. Másrészt ha a *free won't* elmélete igaz volna, igen furcsa lenne a mentális életünk a döntések vonatkozásában. Ebben az esetben teljesen plauzibilis lenne az alábbi jelenet: tegyük fel, hogy különböző fizikai állapotaink úgy determinálják az agyállapotainkat, hogy éhséget érzünk. Ezt követően az agyunk determinált alapon elkezd lehetőségeket „dobálni” arra vonatkozóan, hogy mit szeretnénk enni, mi pedig pusztán megvétózhatjuk azokat, amíg el nem jutunk arra a pontra, ami megfelelő számunkra. Ennek szubjektív átélése valahogy így festene: „Pizzát fogok rendelni.” Vétó. „Felkapcsolom a villanyt.” Vétó. „Elindulok dolgozni.” Vétó. „Felteszek egy lemezt.” Oké, ez jól hangzik.

Annyi bizonyos, hogy szubjektíve egyáltalán nem ilyennek tűnik egy döntéshozói folyamat. Úgy érezzük, hogy mi hozzuk meg az adott döntést bizo-

nyos érvek alapján, nem pedig folyton visszautasítjuk az agyunkban felmerülő késztetéseket. Úgy érezzük, kontrollban vagyunk a döntéshozói folyamatban, és pontosan úgy és arra irányítjuk, amerre szeretnénk. Nincs szükség nagyszámú késztetés visszautasítására ahhoz, hogy egy egyszerű döntést képesek legyünk meghozni.

III. A LIBET-KÍSÉRLETEK ÉRTELMEZÉSI PROBLÉMÁI

1. Mi lehet a Readiness Potential?

Ahogy az előző fejezet végén utaltam rá, a Libet-kísérletek többféle interpretációt is megengednek azzal kapcsolatban, hogy milyen dolog az RP. Természetesen állítható az, hogy olyan agyi jel, amely amellet, hogy megelőzi a tudatos döntésképzést, valójában azonosítható a döntéssel. De egy másik lehetséges értelmezés szerint (Mele 2014; Nahmias 2014) az RP pusztán a döntésre sarkallás neurális állapota. Vagyis az RP nem azonosítható a döntéssel, hanem olyan neurofiziológiai tényező, mely a cselekvő személyt hamarosan döntésre bírja. Ha az RP-t így értelmezzük, az nem veszélyezteti a szabad akaratot, hiszen pusztán döntésre sarkall, de nem határozza meg a döntés kimenetelét. Egy ilyen értelemben felfogott RP ekvivalens egy ketyegő órával, amely elkerülhetetlenné teszi számunkra, hogy a perc végén így vagy úgy, de döntenünk kell. Ebben az értelmezésben természetesen a tudatosulás (RP+3 tizedmásodperc) után lehetőségünk van szabad döntés gyakorlására, akár A/B választásos, akár vétó értelemben.

Úgy tűnik azonban, hogy létezik egy másik és talán még lazább értelmezés, miszerint még csak ebben az értelemben sem kényszerít döntésre az RP. Különböző újabb kísérletekből tudjuk (Fried et al. 2011), hogy elképzelhető és plauzibilis egy olyan RP-értelmezés, hogy az a motorikus mozgásokat megelőző, adott mintázatú agyi aktivitás. Vagyis eszerint *a legtöbb jelentős* fizikai mozgást valamilyen RP indítja el az agyban. Ebben az értelmezésben azt lehet mondani tehát, hogy az RP nem döntésre sarkallás, hanem mozdulatra sarkallás. Mennyire sodorja veszélybe ez az álláspont a szabad akaratot? Úgy látom, nem jobban, mint az eddigi értelmezések. Amennyiben az új értelmezés igaz, valószínűleg akkor cselekszünk helyesen, ha különválasztjuk a döntést és az RP mozgásra sarkallását. Sőt, azt gondolom, ezek a kísérletek megmutatják, hogy az RP valójában inkább a motoros mozgás témakörében vizsgálendő, nem pedig a szabad akaratéban. Könnyen elképzelhető, hogy a döntés maga az RP előtt születik meg, és gyakorlatilag a döntési aktus lezárása az RP, mikor fizikai cselekvést hajtunk végre a vágyainkkal összhangban. Ebben az értelemben tehát az RP szintén nem fenyegeti a szabad akaratunkat, csupán a fizikai mozgásainkra sarkall. Vegyük észre: nem azt állítom, hogy a döntés tudat alatt születik meg, és ennek a lezárója az RP, hiszen ebben az értelemben továbbra sem lehetne szabad aka-

ratról beszélni. Azt állítom, hogy az újabb vizsgálódások szerint az RP motoros mozgásokat megelőző agyi jelként is értelmezhető, és ekképp elválasztható a döntéshozói folyamatától. Ebben az értelmezésben a döntés lehet tudatos is és jóval korábbi, az RP szerepe pusztán annyi, hogy előkészít valamilyen fizikai aktivitást, összhangban az akaratunkkal. Ráadásul ha a korábban említettek igazak, akkor meg is vétőzható. Vagyis még a fizikai mozdulat, amit a döntésünk nyomán hajtánánk végre, sem kötelező érvényű. Könnyen elképzelhető, hogy az olyan súlytalan és nem-választásos helyzetekben, mint a Libet-kísérlet, a döntésünk annyiban áll, hogy a mozdulatra való késztetést továbbengedjük vagy sem – súlytalansága révén a legtöbb kísérleti alany továbbengedte, így magyarázható a magas (70–80%) megjósolhatóság. A komplex döntések esetében pedig az RP a fizikai mozdulatra való sarkallás, aminek azonban nincs közvetlen köze a döntési folyamathoz, és a vétő szerepe itt gyakorlatilag nem más, mint plusz idő kérése a helyesebbnek tűnő döntés meghozataláig. Ha ez megtörtént, akkor pedig az RP-t fizikai mozgás követi, egyensúlyban az akaratunkkal.

Jó okunk van tehát azt gondolni, hogy a Libet-kísérletek nem ássák alá a szabad akaratba vetett hitünket. Vannak viszont újabb, Libetére hasonlító kísérletek, ahol nem az RP-re támaszkodva próbálják megmutatni, hogy megjósolható a döntés kimenetele az azt megelőző agyállapotokból. Az ilyen kísérletekben általában EEG helyett fMRI a vizsgálat fő eszköze, és egy egyszerű fizikai mozdulat helyett a kísérleti alanyokat két lehetőség közötti választásra – például A és B gomb valamelyikének megnyomására – kérik meg (Soon et al. 2008; Bode et al. 2011). Ezek a kísérletek 50% fölötti (legtöbbször 60% körüli) pontossággal képesek megjósolni a kísérleti alanyok döntését. Mele (2014) szerint – és osztom a véleményét – ez egyáltalán nem probléma, ameddig nem tudjuk közel 100%-os pontossággal kimutatni a megelőző agyállapotokból, hogy az alany mit fog dönteni. Nyugodtan elképzelhető az, hogy bizonyos megelőző agyállapotaink valamilyen szinten hajlamosítanak a két alternatív tényállás közül az egyiket választani, ez azonban nem kényszerítés. A jelenlegi legpontosabb kísérletek 60% körüli pontossággal tudják megjósolni egy alany két lehetőség közti döntésének kimenetelét, a Libet jellegű, nem választásos kísérletekben pedig ez a pontosság legfeljebb 80% pontos lehet (Fried et al. 2011). Úgy gondolom, ez nagyon messze van a kényszerítéstől, sőt alátámasztja azt a pszichológiai tudásunkat, miszerint számos tudatalatti dolog és a környezetünk milyensége befolyásolja a döntéseinket – ilyen értelemben tehát nem vagyunk *annyira* szabadok, mint azt a döntés élménye sugallja. A hajlamosítással kapcsolatban azonban nem merül fel a szabad akarat elvesztésének rémképe, a döntési szabadságunk továbbra is fennáll, ellentétben a kényszerítéssel (amilyen a 100%-os megjósolhatóság volna). Úgy tűnik tehát, hogy az RP értelmezhető olyan neurofiziológiai állapotként, mely döntésre sarkall, függetlenül attól, hogy hajlamosít-e vagy sem.

2. Az fMRI-kísérletek és problémáik

Mit is állítanak pontosan az fMRI-kísérletek? Azt, hogy már a döntés tudatosulása előtt hét–tíz másodperccel megjósolható a tudatalatti agyi jelenségekből, hogy hogyan fogunk dönteni. Nyilván ebben az esetben a szabad akarat mindenképp csorbát szenved, hiszen a nem tudatos agyállapotok már jóval azelőtt meghatározzák, később hogyan fogunk dönteni, hogy a cselekvéssel kapcsolatos tudatos döntéshozói folyamat megkezdődött volna. Ám amellett fogok érvelni, hogy az újabb Libet-típusú kísérleteknek az ilyen irányú interpretációja abszurdításokhoz vezet.

Több filozófus is egyetért abban, hogy még ha el is képzelhető, hogy adott neurofiziológiai állapot jelentősen befolyásol egy adott döntést, valamiképpen meg tudjuk azt vétózni vagy másítani a cselekvés előtt (Nahmias 2014; Ekstrom 2002). De miért lehetünk olyan biztosak ebben? Mert gyakorlati szempontból elképzelhetetlen az, hogy már tíz másodperccel a cselekvés előtt kőbe legyen vésve a döntésünk. Egy valós helyzetben egyetlen másodperc alatt is rengeteg impulzus érhet minket, melyek hatására megváltoztatjuk a döntésünket (meglátunk egy ismerőst, valaki utánunk kiált, elejtjük a pénztárcánkat stb.). Tehát ha el is fogadnánk, hogy egy neurofiziológiai állapot már jó előre meghatározza a döntéseinket (amit természetesen a fentebbi érvek miatt egyáltalán nem kell megtennünk), ez nem sokat mondana az életünk alakulásáról egy valós környezetben, ahol másodpercenként több impulzus ér minket, és nagyon kevés időn belül sok döntést kell meghoznunk. Azonban a vétó kérdése még ennél is sokkal érdekesebb és messzebbre vezet.

Elevenítsük fel, mit értünk pontosan vétózó aktus alatt. Egy akaratlagos cselekvést, mely megszakít egy agyi folyamatot valamilyen cselekvés végrehajtására. A vétó tehát egy a cselekvő által létrehozott, neurofiziológiailag előre nem (vagy nem számottevő idővel) látható aktus, ami akár század másodpercekkel a cselekvés megtörténte előtt képes megakadályozni azt. Ha az fMRI-kísérleteknek igaza van, és bizonyos esetekben tényleg tíz másodperccel a döntés előtt kiolvasható az agyi mintázatból, hogy hogyan fogunk dönteni, akkor gyakorlati okokból egészen biztos, hogy a vétó működik a döntési helyzeteinkben, és *vagy nem, vagy nagyon kicsi* idővel előzi meg fizikai agyállapot. Természetesen elképzelhető, hogy a tudatos vétó előtt létezik valamilyen vizsgálatra méltó agyállapot (habár azt természetesen továbbra sem kell elfogadnunk, hogy ez a szabad akarat maga), azonban ennek gyakorlati okokból nagyon-nagyon közel kell lennie a vétó tudatosulásához, hiszen az akár az utolsó pillanatban is történhet. Tehát nagyon úgy tűnik, hogy ha létezik is számunkra érdekes agyi állapot a vétó előtt, annak gyakorlati okokból nagyjából egy tized másodpercnél is kevesebb idővel kell megelőznie a tudatos vétózó döntést.

Itt lehetne tenni egy olyan ellenvetést, hogy elképzelhető ugyan, hogy a vétó csak az utolsó pillanatban történik, azonban már jóval előtte is vannak agyi meg-

határozó tényezői, csakúgy, mint minden tudatos döntésnek. Tehát példaképpen tegyük fel, hogy hét másodperccel valamely szabad döntésem előtt kiolvasható a neurológiai mintázatomból, hogy mit fogok dönteni. Azonban az utolsó pillanatban megvétőzom azt, *viszont* maga az utolsó pillanatban történő vétó is kiolvasható lett volna az agyi állapotaimból négy másodperccel a tudatosulása előtt. Azt gondolom, hogy ez nem jó ellenvetés, *egyrészt* mert ebben az esetben a kísérletek során egy ilyen agyállapotra is fény derült volna, *másrészt* mert valóban az utolsó pillanatig történhet olyan dolog, ami miatt mégsem hozom meg a döntésem (például egy tiltást jelző, random időközönként felvillanó piros lámpa éppen kigyullad). Úgy látszik tehát, valóban van legalább egy olyan tudatos döntés, melyet vagy nem, vagy jelentéktelen idővel előz meg agyi állapot.

A helyzet tehát úgy áll, hogy biztosak lehetünk benne, hogy gyakorlati okokból léteznie kell vétónak a mindennapi helyzetekben. Az semmiképpen nem elképzelhető, hogy a tíz másodperccel a tudatosulás előtti agyállapotok által meghatározott döntést ne tudjuk megvétőzni. A kísérletek természetesen nem is állítanak ilyesmit. Pusztán annyit állítanak, hogy ennyi és ennyi százalékos pontossággal képesek megmondani a megelőző tudattalan agyállapotokból, hogy később milyen döntést fogunk hozni, amennyiben nem történik semmilyen váratlan fordulat. Azonban természetesen nem állítják, hogy hirtelen külső impulzus esetén nem vagyunk képesek ezeket a döntés-kezdeményeket megvétőzni. Ebben az esetben a probléma a sztenderd értelmezéssel a következő: miért gondolnánk azt, hogy a kísérlet veszélyezteti a szabad akaratunkat? A következőképpen látom a dolgot. (1) A fentebbiek miatt jogosan gondolhatjuk azt, hogy létezik vétó, ami olyan nagyon gyors döntés, amit nem vagy jelentéktelen idővel előz meg agyi állapot. (2) Ha igaz is bizonyos esetekben, hogy a döntésünk kiolvasható a tíz másodperccel korábbi agyállapotokból, a mindennapi helyzetekben biztosan szükség van vétóra. (3) Ezek alapján sokkal valószínűbb, hogy a 60%-os megjósolhatóságot valami olyan jelenség okozza, ami nem veszélyes a szabad akaratunkra nézve.

Milyen jelenség okozhat ilyet? Feltételezhetjük először is, hogy a megjósolhatóságot akár egy tudatos gondolat agyi leképeződése okozza. Úgy, mint „én általában a bal kezemmel nyomok meg gombokat, az mindig kényelmesebb”. Elképzelhető, hogy azok a kísérleti alanyok, akik erre gondoltak, eszerint is cselekedtek, így az ő esetükben megjósolható volt a kísérlet kimenetele. Tulajdonképpen ebben nem lenne semmi meglepő. Másodsor pedig, akár azt is megengedhetjük, hogy ez az említett késztetés tudatalatti legyen. A fentebbi döntési modellt alapul véve ez azt jelentené, hogy van egy tudatalatti késztetésünk az egyik gomb megnyomására (például azért, mert jobbkezesek vagyunk, vagy mert az egyik közelebb van), ezt kicsit később RP követi, ami ahogy említettük, sarkallás valamilyen fizikai mozgásra. A döntés pedig ebben az esetben abban áll, hogy továbbengedjük-e az adott késztetést vagy megvétőzzük azt. Mivel ebben a kísérletben semmilyen okunk nincsen egyik vagy másik lehetőség vá-

lasztására, könnyedén elképzelhető, hogy az alanyok többsége továbbengedte a tudatalatti tényezők alapján kialakuló döntést a fizikai megvalósulás felé, így okozva a döntések 60% körüli megjósolhatóságát. Ennek azonban természetesen nem kell így lennie komolyabb döntések esetén. Sőt, jó okunk van feltételezni, hogy a vétó sokkal aktívabb szerepet játszik komolyabb, bonyolultabb és hosszabb döntési aktusokban. Mindezt átlátva és újra megjegyezve, hogy a kísérletek csupán 60%-os (kicsivel *chance* fölötti) pontossággal képesek megjósolni az alanyok döntését, úgy gondolom, a jelenlegi fMRI-kísérletek nem jelenthetnek veszélyt a szabad akaratra nézve, és ilyen értelmezésük pusztá sarkítás.

A fentebbiek miatt érdemes lenne tehát olyan álláspontra helyezkednünk, mely szerint az RP pusztán döntésre vagy fizikai mozgásra sarkallás, a Soonék által vizsgált agyi jelenségek pedig valamilyen tudatos gondolat vagy enyhe tudatalatti hajlamosítás agyi megjelenései. Nahmias is hasonlóképpen gondolkodik a témában, szerinte bármi is legyen az RP, könnyen elképzelhető, hogy a tudatosulás pillanatában is változtathatunk a döntésünkön (vétózhatjuk vagy módosíthatjuk), ezzel pedig olyan álláspontra helyezkedik, miszerint a szabad döntés és annak agyi korrelátumai együtt járnak. Ilyen álláspontnál nyilvánvalóan nem érdemes arról beszélni, hogy az agyi folyamat megelőzi és meghatározza a döntést, ezt elfogadva pedig nyilvánvaló, hogy a szabad akaratunkat nem veszélyeztetik neurológiai kísérletek.

3. A neurológiai módszereink hiányossága

Akad egy további igen sarkalatos probléma a Libet-féle kísérletekkel – és egyébként minden jellegében hasonló neurofiziológiai kísérlettel kapcsolatban. Nevezetesen az, hogy a jelenlegi eszközeink az agy neuronjainak (és így az agyi tevékenységünknek) csupán apró töredékét képesek vizsgálni. Ha valóban neurológiai képet akarnánk adni szabad akaratunk mivoltáról, ennél sokkal mélyebb vizsgálódásra volna szükség. Roskies (2014) szerint csak abban az esetben mondhatunk valamit a szabad akarat agyi korrelátumairól, ha az agy minden egyes neuronjának tulajdonságait ismerjük egy adott pillanatban. Ettől azonban jelenleg annyira messze vagyunk, hogy nem is tűnik plauzibilisnek azt állítani, hogy a belátható jövőben eljutunk erre a szintre. Márpedig a szabad akarat neurológiai modelljéhez igenis erre lenne szükség. Könnyen elképzelhető, hogy az, amit RP-ként látunk, csak része egy másik neurológiai állapotnak, esetleg együtt járhat egy másik, jelenleg nem ismert neurológiai állapottal, lehetséges, hogy őt is megelőzi vagy követi valamilyen eddig nem látott fontos agyi történés, az is lehet, hogy valójában teljesen más szerepe van a szabad akarat szempontjából, mint ahogy azt sokan gondolják jelenleg. Mindazonáltal úgy tűnik, csak akkor deríthetünk fényt ezekre a rejtélyekre, ha sokkal pontosabb eszközeink lesznek az agyi folyamatok vizsgálatára. Jelenleg egy kicsit arra hasonlít a dolog, mint-

ha a Duna teljes élővilágát egy adott négyzetkilométeren, hálók segítségével próbálnánk meghatározni. Könnyedén előfordulhat, hogy jelenleg több az olyan agyi történés, melyet nem látunk, és ötletünk sincs létezésükről, mint az olyan, melyeket már kellő részletességgel megvizsgált az idegtudomány. Erre a tudásra alapozni a szabad akaratról alkotott elképzelésünket felelőtlenség lenne.

Az eddigiekből úgy gondolom, világosan következik, hogy sem a Libet-kísérletek, sem a Soon-féle választásos kísérletek nem támasztják alá, hogy nem létezik szabad akarat. Látva számos módszertani és értelmezésbeli problémájukat, úgy tűnik, nagyon messze vagyunk még attól, hogy az idegtudományok eredményei megingathatatlan álláspontot határozzanak meg a szabad akaratot illető vita kapcsán.

Ugyanakkor nyilvánvaló, hogy egyetlen magát komolyan vevő kortárs filozófus sem tagadná, hogy a döntéseinknek, gondolatainknak vannak agyi megnyilvánulásai. Amit azonban a fentiek alapján határozottan állíthatunk, hogy a neurofiziológia egyelőre nem cáfolta meg a szabad akarat létezését.

IRODALOM

- Bode, Stefan – He, Anna Hanxi – Soon, Chun Siong – Trampel, Robert – Turner, Robert – Haynes, John-Dylan 2011. Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI. *PLoS ONE*. 6/6. e21612. doi:10.1371/journal.pone.0021612
- Ekstrom, Laura Waddell 2002. Libertarianism and Frankfurt-style Cases. In Robert Kane (szerk.) *The Oxford Handbook of Free Will*. New York/NY, Oxford University Press. 309–322.
- Fried, Itzhak – Mukamel, Roy – Kreiman Gabriel 2011. Internally Generated Preactivation of Single Neurons in Human Medial Frontal Cortex Predicts Volition. *Neuron*. 69/3. 548–562.
- Jain, Aditya – Bansal, Ramta – Kumar, Avnish – Singh, K. D. 2015. A Comparative Study of Visual and Auditory Reaction Times on the Basis of Gender and Physical Activity Levels of Medical First Year Students. *International Journal of Applied & Basic Medical Research*. 5/2. 124–127.
- Libet, Benjamin 1985. Unconscious Cerebral Initiative and the Role of Conscious Will in Voluntary Action. *Behavioral and Brain Sciences*. 8/4. 529–566.
- Mele, Alfred R. 2014. *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. Oxford, Oxford University Press.
- Nahmias, Eddy 2014. Is Free Will an Illusion? Confronting Challenges from the Modern Mind Science. In Walter Sinnott-Armstrong (szerk.) *Moral Psychology. Vol. 4. Free Will and Moral Responsibility*. Cambridge/MA, MIT Press. 1–26.
- Roskies, Adina L. 2014. Can Neuroscience Resolve Issues about Free Will? In Walter Sinnott-Armstrong (szerk.) *Moral Psychology. Vol. 4. Free Will and Moral Responsibility*. Cambridge/MA, MIT Press. 103–126.
- Soon, Chun Siong – Brass, Marcel – Heinze, Hans-Jochen – Haynes, John-Dylen 2008. Unconscious Determinants of Free Decisions in the Human Brain. *Nature Neuroscience*. 11/5. 543–545.

Önismeret és öntudat Szent Ágoston *De Trinitatéjában*

Ágoston legkiterjedtebb elmefilozófiai¹ fejtegetéseit a *De Trinitate* második felében (VIII–XV. könyvek) találjuk, ahol az isteni természetet a *Genézis* 1,26-ból² kiindulva Isten az emberben, pontosabban annak legmagasabb rendű részében, az értelemben³ fellelhető képmásán keresztül próbálja megragadni. Miután arra jut, hogy az értelem reflexív szerkezete révén képezi le a Szentháromság belső viszonyait, a X. könyvet teljes egészében az önismeret és öntudat vizsgálatának szenteli.⁴

Az elmélet, melyet Ágoston itt kifejt, két központi fogalom, az önismeret (*se nosse*) és az öngondolás (*se cogitare*) köré szerveződik. Az értelem, mivel mindig jelen van önmaga számára, mindig ismeri önmagát, ez azonban nem jelenti azt, hogy mindig gondolja is önmagát. Ez utóbbihoz arra van szükség, hogy figyelmünket az érzéki tárgyaktól saját magunk felé fordítva ismerjük meg önmagunkat. Az öngondolás tehát önmagunk megismerésének valamiképpen mélyebb vagy teljesebb formája, mint az az önismeret, amely eleve adott.

A két terminus pontos értelmezése azonban erősen vitatott. A három legfontosabb kérdés, hogy milyen típusú kognitív aktusokról van szó, milyen tartalommal rendelkeznek, valamint mi a viszonyuk egymáshoz. Az ezekre adott eltérő válaszok gyökeresen eltérő értelmezésekhez vezetnek. Tanulmányomban egy

¹ Ágoston természetesen nem az elme modern fogalmával dolgozik, így az elmefilozófia megjelölés anakronisztikusnak tűnhet. Mindazonáltal a problémák, melyekkel foglalkozik, ma az elmefilozófia területéhez tartoznak. Úgy gondolom továbbá, hogy Ágoston gondolatmenetei – kellő körültekintés mellett – egyes kortárs elmefilozófiai diskurzusok szempontjából is relevánsak lehetnek.

² „[...]Alkossunk embert a mi képünkre és hasonlatosságunkra [...]” (Káldi-neovulgáta fordítás).

³ Ágoston a *mens* szót használja. Az etimológiai kapcsolat ellenére azonban a terminus jelentése sokkal inkább a görög *nuszénak* felel meg, mint a modern angol „mind” kifejezésének. A *mens* ugyanis Ágostonnál nem az emberi lélek egésze, hanem annak legmagasabb, intelligibilis tartalmakat megragadó része.

⁴ A *De Trinitate* X. könyvében megvalósított vállalkozás tágabb kontextusához lásd O’Daly 1987. 207–211; Rist 1994. 85–91, 145–147. A mű egészéről ad képet Ayres 2010; Gioia 2008; Clark 2010.

új interpretációt mutatok be, mely szerint Ágoston elméletének középpontjában az a tézis áll, hogy az értelem önmegragadása bármely egyéb tárgy megragadásához képest elsődleges.

Az egyik legelfogadottabb interpretációt Johannes Brachtendorf dolgozta ki,⁵ aki Ágoston elméletét az önmegragadás kétszintű modelljeként írja le. Az első szintre az önismeretet helyezi, amelyet az öntudat egy közvetlen, pre-reflektív fajtájának tekint. A második szint az öngondolás, az explicit önreflexió és a saját énünkről alkotott fogalmak szférája. Az önmegragadás két szintje Brachtendorf szerint tartalmuk tekintetében is különbözik. Míg az értelem önismeretének mint minimális öntudatnak a tartalma kimerül abban, hogy „ő saját magával azonos”, addig az öngondolás tartalma az értelem természetét leíró proposíciókban adható meg (Brachtendorf 2017. 106–108; 2012. 222–225; 2017. 163–165). Ilyenformán a két szint között aszimmetrikus reláció áll fenn. Az öngondolás, amelyet csak alkalomszerűen végzünk, előfeltételezi az önismeretet, amely az önmegragadás egy alapvetőbb, állandó formája, amely az értelem létezésének teljes időtartamát végigkíséri. Brachtendorf ebből arra következtet, hogy az önismeret az, ami Ágoston szerint megalapozza az értelem időbeli azonosságát (Brachtendorf 2017. 108–110; 2012. 222–225; 2000. 168–170).

Charles Brittain egy az előbbivel sok szempontból szemben álló interpretációs irányt képvisel (Brittain 2012a; 2012b). Az önismeretet és az öngondolást nem tekinti két gyökeresen eltérő típusú kognitív aktusnak, melyek eltérő típusú tartalmakkal rendelkeznek, hanem amellet érvel, hogy kizárólag tudatosságuk tekintetében különböznek. Az önismeretben az értelem saját lényegét ragadja meg, amelyet egyúttal konstituál is. Az értelem tehát lényege szerint egy önmagát megragadó kognitív működésként. Ez az aktus azonban csak akkor válik tudatosná, amikor nemcsak ismerjük, de gondoljuk is önmagunkat. Az öngondolás nem más, mint tudatos önismeret.

Értelmezésem, melyet ebben a tanulmányban felvázolok, a Brittain által képviselt irányhoz áll közelebb, azonban lényeges pontokon el is tér attól. Egyetértek Brittainnel abban, hogy az önismeret az értelem alapszerkezetéhez tartozik, valamint abban is, hogy az önismeret és az öngondolás közötti különbséget a tudatosság területén kell keresnünk. Mindazonáltal amellet érvelek, hogy Ágoston számára a különbség nem az önmegragadás tudatos és nem tudatos volta, hanem a tudatosság különböző típusai, illetve fokozatai között húzódik. Az értelem önismerete valamilyen módon mindig tudatos. Amikor azonban önmagán kívül más tárgyakat is megragad, a figyelem⁶ megoszlása következtében az önismeret tudatossága korlátozódik. Ilyenkor ugyanis csak úgy vagyunk tudatában önmagunknak, mint kognitív aktusaink alanyának. Ezt a csökkentett mértékű

⁵ Brachtendorf 2000; 2012; 2017. Hasonló értelmezést képvisel Rist 1994. 88; Horn 2011. 208; Stróżyński 2013. 288–291.

⁶ A figyelemről Ágostonnál lásd Brown 2007; Brittain 2003.

öntudatot azonosítja Brachtendorf tévesen egy az egyben az önismerettel. Ez a minimális öntudat nem teljes mértékben azonos az ágostoni önismerettel, hanem annak csupán egy korlátozott megnyilvánulása. Az öngondolás ezzel szemben akkor áll elő, amikor az értelem figyelme nem külső tárgyakra összpontosul, hanem teljes mértékben önmagára tér vissza. Ennek során az értelem teljes mértékben tudatában van saját lényegének. Míg az egyik esetben az önismeret csupán a minimális öntudat értelmében tudatos, addig a másik esetben hozzáférési tudatossággal is rendelkezik. Mindezek alapján azt állítom, hogy Ágoston elméletének középpontjában az a tézis áll, hogy az önmegragadás elsődleges az alanytól különböző tárgyak megragadásához képest. Ágoston az értelem tudatos aktusait vizsgálva rámutat, hogy a minimális öntudat lényegi alkotóeleme minden tudatos tapasztalatnak. Ezt az öntudatot az önismeret megnyilvánulásaként értelmezve arra a következtetésre jut, hogy az önismerete oly módon tartozik hozzá az értelem alapszerkezetéhez, hogy minden egyéb aktusát ez alapozza meg. Elemzésemben kiemelem, hogy Ágoston az értelem természetére vonatkozó téziseit elsősorban fenomenológiai megfontolásokra, azaz a tudatos tapasztalat szerkezetének elemzésére alapozza.⁷ Ez a módszer tükröződik egyes érveinek terapeutikus jellegén is, melyekkel az olvasót figyelmének orientálása révén próbálja rávezetni bizonyos elméleti belátásokra.

Értelmezésemet a következőkben *De Trinitate* X. könyvében található érvelés rekonstrukciójával és a legfontosabb szakaszok szövegközeli elemzésével támasztom alá. A könyvet három részre oszthatjuk.⁸ Az első részben (10.1.1–10.46.6) Ágoston mellett érvel, hogy az értelem vágya az önmegismerésre paradox módon már maga is előfeltételezi azt az önismeretet, melyre irányul. Az érvelés gerincét az önismeret és az egyéb tárgyak ismeretére irányuló törekvések összehasonlítása alkotja, amely kiváló alkalmat nyújt az önreflexív és a külső tárgyra irányuló kognitív aktusok közötti viszony elemzésére. A második szakaszban (10.5.7–10.7.10) Ágoston az önismeret és öngondolás megkülönböztetésével oldja fel a paradoxont, amit én a tudatosság különböző típusainak distinkciójaként értelmezek. A harmadik részben (10.7.11–10.12.19) a szerző mellett érvel, hogy az értelem olyan immateriális szubsztancia, amelyhez az önismeret lényegi módon hozzátartozik. Az itt szereplő érvek célja a formális bizonyítás mellett egyszersmind az is, hogy az olvasó figyelmét saját értelmére irányítsa. Az argumentáció ezen vonása jól érzékelteti, hogy Ágoston filozófiai projektjében a metafizika és a fenomenológia elválaszthatatlan egymástól.

⁷ A „fenomenológia” szón itt az analitikus filozófiában bevett módon, tág értelemben a tudatos tapasztalat elemzését, nem pedig annak valamely meghatározott módszerét értem. Vö. Zahavi 2005. 4–6.

⁸ Egy eltérő felosztáshoz lásd Brittain 2012a. 109.

I. AZ ÖNKERESÉS PARADOXONA

Az Ágoston által felvázolt paradoxon alapszerkezete Platón *Menónját* idézi. A megismerés vágya mindig egy bizonyos tárgyra irányul.⁹ Ez azonban előfeltételezi az adott tárgy ismeretét. Ha tehát nem ismerünk valamit, akkor kutatni sem tudjuk, ha pedig ismerjük, akkor nincs miért kutatnunk. Ágoston azt állítja, hogy azok a stratégiák, melyekkel a külső tárgyak esetében a paradoxon könnyedén feloldható (10.1.1–10.2.4), az önkeresés esetében hatástalanok maradnak (10.3.5–10.4.6).

A külső tárgyak kutatásának általános struktúráját Ágoston különféle példákon keresztül szemlélteti (10.1.1–3). Ha hallomásból tudomást szerzünk arról, hogy van egy szép test, melyet nem ismerünk, feltámad bennünk a vágy, hogy saját szemünkkel is lássuk.

És az olyan dolgok esetében is, amelyek kapcsán nem szokás szorgalomról (*studium*) beszélni, általában hallomás útján gyulladunk szeretetre, amikor valamely szépség híre hallatán a lélekben feltámad a vágy, hogy lássa és élvezze azt, mivel általánosságban ismeri a testek szépségét, azáltal, hogy már nagyon sokat látott, és megvan benne belül, ami alapján meg tudja ítélni azt, amire kívül áhítozik. (10.1.1, 5–10.)

Rendelkezünk a testi szépség általános fogalmával, melyre tapasztalati úton tettünk szert. Erre a fogalomra és a hallott leírásra támaszkodva képzetet alkotunk a még ismeretlen szép testről. Az affekció, amely keresésünket motiválja, elsődlegesen nem a még ismeretlen tárgyra, hanem az általános fogalomra és képzeletbeli képre irányul, és csak ezek közvetítésével a keresés tulajdonképeni tárgyára. A kutatás paradoxona tehát ebben az esetben illuzórikusnak bizonyul, amennyiben a kutatás nem tulajdonképeni tárgyának ismeretére, hanem mindössze bizonyos közvetítő reprezentációkra támaszkodik. Az ezt követő példákban a kutatás tárgya nem fizikai tárgy, hanem valamely teoretikus ismeret vagy szakértelem. Ágoston ezeket is hasonlóképpen, különféle közvetítő reprezentációk feltételezésével elemzi.

A külső tárgyak kutatása tehát minden esetben ugyanazt a struktúrát mutatja. Van egy már ismert entitás, amellyel a kutatás alanya bizonyos affektív viszonyban áll, és amely releváns módon viszonyul a kutatás tárgyához. Ehhez járul hozzá egy vélekedés, miszerint van egy olyan ismeretlen tárgy, amely releváns módon viszonyul a már ismert tárgyhöz. Ha ezek adottak, a kutatás paradoxona nem jön létre, mivel a megismerés vágyát konstituáló affektív aktus elsősorban egy már ismert tárgyra irányul, és csak másodsorban, a vélekedésnek köszönhe-

⁹ Ágoston szerint vágy nemcsak a megismerésre való törekvésben van jelen, hanem valamennyi kognitív tevékenységnek konstitutív eleme. Lásd MacDonald 2012; Da Cunha 2005. Ennek újplatonikus hátteréhez lásd Tornau 2002. 256–261.

tően a kutatás ismeretlen tárgyára. Ágoston többször is kiemeli, hogy ez a szerkezet minden esetben magában hordozza a tévedés lehetőségét, mivel a megtalált tárgy nem feltétlenül áll valóban az előzetesen feltételezett viszonyban azzal az entitással, amely a kereső affekciójának elsődleges tárgya. Visszatérve a példához, előfordulhat, hogy az a test, amelyről a beszámoló szólt, mégsem felel meg a testi szépség azon általános fogalmának, amellyel a kereső rendelkezik. Mindezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy ezekben az esetekben a kutatás tárgyát leírás révén ismerjük – a leírás fogalmát tágan értve¹⁰ –, miközben arra vágyunk, hogy ismeretségbe kerüljünk vele. A tévedés lehetősége abban áll, hogy amikor az ismeretség létrejön, a leírás hamisnak bizonyulhat.

Egy lehetséges ellenvetésként Ágoston a kíváncsi ember (*curiosus*) esetét hozza fel (10.1.3). A kíváncsi mindent meg akar ismerni, ami csak ismeretlen a számára. Úgy tűnhet tehát, hogy a kíváncsi ember megismerési vágya valóban és elsődleges módon ismeretlen tárgyra irányul. Ágoston ellenérve a következő:

[B]e kell látni, hogy nem ugyanaz hangzik el, amikor valaki azt mondja, hogy „szeret megismerni [*scire*] ismeretlen dolgokat”, mintha azt mondaná, hogy „szereti az ismeretlen dolgokat”; az ugyanis lehetséges, hogy valaki szeresse megismerni az ismeretlen dolgokat, az azonban nem, hogy ismeretlen dolgokat szeressen. Ugyanis nem ok nélkül szerepel ott, hogy „megismerni”, mivel aki szeret megismerni ismeretlen dolgokat, az nem magukat az ismeretlen dolgokat, hanem magát a megismerést [*ipsum scire*] szereti. Ha ez utóbbit nem ismerné, akkor sem azt nem állíthatná megbízható módon, hogy ismer valamit, sem azt, hogy nem ismer.¹¹

[M]indenki szereti magát a megismerést, amely senki számára sem lehet ismeretlen, aki valaminek a megismerésére vágyik. (10.2.4, 23–25.)

Azon túl, hogy kivédi a kíváncsi emberre alapozott ellenvetést, Ágoston a megismerés fogalmának birtoklását minden kutatás előfeltételeként jelöli meg. Ahhoz ugyanis, hogy valaminek a megismerésére vágyjunk, tudnunk kell, hogy a szóban forgó tárgy ismeretlen a számunkra. Egyszóval képesnek kell lennünk arra, hogy azonosítsuk saját episztemikus állapotainkat. Ez pedig „magának a megismerésnek” az ismeretét előfeltételezi. Bár Ágoston ezen a ponton kizárólag a megismerés vágyáról, illetve a kutatásról beszél, itt teszi meg az első lépést általánosabb tézise felé, miszerint az értelem mint minden külső tárgyra irányuló kognitív aktus valamely reflexív aktust feltételez.

¹⁰ Pl. David Lewis a leírás olyan fogalmával dolgozik, melybe beleférnek a vizuális képek vagy bármely tetszőleges tulajdonság. Lewis 1979. 538.

¹¹ *De trin.* 10.1.3, 119–126. A fordítások minden esetben tőlem származnak. A fejezetek és a sorok számozásában a bibliográfiában szereplő kritikai kiadást követtem.

Ami az önismeret iránti vágyat illeti (10.3.5–10.4.6), Ágoston amellett érvel, hogy ez esetben a paradoxon nem oldható fel ugyanazon megfontolások mentén, amelyekre az imént a külső tárgyak kutatásának elemzésében támaszkodott. Elsőként azt a lehetőséget veti fel, hogy az értelem, miután beszámoló útján értesült saját szépségéről, a beszámolót felhasználva reprezentációt alkot saját magáról, amely a megismerési vágy elsődleges tárgya mindaddig, ameddig valóban rá nem bukkan saját magára.

Ezen a ponton két lehetőség adódik. Ágoston azt mutatja meg, hogy egyik esetben sem beszélhetünk valódi önkeresésről. Ha a reprezentáció hamisnak bizonyul, az értelem valójában mégsem volt saját keresésének tárgya. Ha felteszszük, hogy a reprezentáció pontos, a helyzet valamivel bonyolultabb. Ágoston itt egy újabb dilemmát vezet be. Az értelem vagy megismerhető önmaga számára, vagy a szemhez hasonlít, amennyiben nem képes visszafordulni, hogy önmagát lássa. Utóbbi esetben az önkeresés reménytelen, mivel még ha egészen véletlenül az értelem pontos reprezentációra tenne is szert saját magáról, akkor sem volna mód arra, hogy erről megbizonyosodjon. Ha azonban megismerhető, előbb kell hogy ismerje önmagát, minthogy szert tehetne önmaga reprezentációjára. Önismeret híján ugyanis kizárólag akkor tehetne szert valamely reprezentációra önmagáról mint értelemről, ha más értelmeket előbb ismerne meg, mint saját magát. Ez azonban nem lehetséges. Ágoston ezt az érvelést a kognitív távolság fokozatainak bevezetésével alapozza meg. Az értelem, feltéve, hogy megismerhető, a lehető legközvetlenebbül hozzáférhető önmaga számára, amennyiben azonos önmagával. Minden más tárgy, beleértve azokat is, amelyeket az érzékek vagy reprezentációk közvetítése nélkül ismer meg, előfeltételezi az értelem mint megismerő jelenlétét. Ha elfogadjuk azt a premisszát, hogy akkor jön létre megismerés, ha valamely tárgy jelen van az értelem számára, akkor ebből és az értelem megismerhetőségéből az következik, hogy lehetetlen, hogy az értelem bármit úgy ismerjen meg, hogy eközben önmagát nem ismeri meg. Az értelem ugyanis mint megismerő jelen van minden megismerési aktusban. Nem lehetséges tehát, hogy az értelem oly módon tegyen szert általános fogalmakra, hogy mindeközben nem ismeri önmagát. A kérdés tehát az, hogy az azonosság relációja az értelem esetében egyben episztemikus reláció-e vagy sem, azaz hogy az értelem esetében az, hogy azonos önmagával mint megismerővel, garantálja-e, hogy képes önmaga megismerésére. Előbbi esetben az értelem mindig ismeri önmagát, ellenkező esetben azonban az önmegismerés lehetetlen.

Az ezt követő példákkal Ágoston ezt a konklúziót támasztja alá, és további érveket ad az önkeresés paradox volta mellett. Az értelem talán azért vágyik megismerni önmagát, mert örök igazságként ragadja meg, hogy önmagát ismerni jó.

Vagy talán az örök igazság mércéjében látja, hogy milyen szép dolog önmagát megismerni, és ezt szereti, amit lát, és arra törekszik, hogy ez benne megtörténjék, jóllehet

önmagát nem ismeri, azt azonban mégis tudja, hogy milyen jó önmagát ismerni. Bizony ez is igazán bámulatra méltó, hogy önmagát még nem ismeri, de már most tudja, hogy milyen jó önmagát ismernie. (10.3.5, 18–23.)

A szakasz két különböző olvasatot is megenged, az érv lényege azonban mindkét esetben ugyanaz. Érthetjük úgy, hogy az értelem azt ragadja meg, hogy jó dolog megismerni egy bizonyos típusú entitást, nevezetesen egy értelmet. Ha azonban nem ismeri önmagát már előzetesen, azaz ha nem tudja, hogy ő maga egy értelem, nem mondhatjuk, hogy önmagát keresi, mivel keresésének tárgyát nem azonosítja saját magával. A másik lehetséges olvasat szerint egyszerűen azt ragadja meg, hogy bármely tetszőleges entitás számára jó dolog önmagát megismerni. Ágoston érve azonban ebben az esetben is áll, amennyiben ahhoz, hogy az értelem képes legyen magára vonatkoztatni az önismeret absztrakt fogalmát, szükséges, hogy már előzetesen rendelkezzen valamiféle önismerettel, mely lehetővé teszi, hogy önmagát mint az önismeret lehetséges alanyát és tárgyát azonosítsa (vö. Brachtendorf 2017. 106).

Ez az érv általánosságban véve azt támasztja alá, hogy az önismeret egy bizonyos, alapvető formájára nem tehetünk szert oly módon, hogy valamely tárgyat vagy tulajdonságot, melyhez nem ezen önismeret révén férünk hozzá, önmagunkkal azonosítunk vagy önmagunknak tulajdonítunk. Az azonosítás ugyanis már maga is előfeltételezi az önismeretet. Az érv a kortárs analitikus filozófiában ismert és széles körben elfogadott. Egyik legismertebb modern megfogalmazása Sidney Shoemakerhez kötődik. Shoemaker szerint akkor azonosítunk valamit önmagunkkal, ha az vagy olyan tulajdonságokkal rendelkezik, melyekről már az azonosítást megelőzően tudjuk, hogy mi magunk rendelkezünk velük, vagy olyan viszonyban áll velünk, amely viszonyról tudjuk, hogy csak saját magunkkal köthet össze minket. Minden önazonosítás egy olyan közvetlen önismereten alapul tehát, amely maga már nem azonosításon alapszik. Ellenkező esetben ugyanis végtelen regresszus lépne fel (Shoemaker 1968. 87–90; vö. Perry 1979. 1–8). Ez a közvetlen önismeret felelős azért, hogy egyes mentális állapotokat oly módon tulajdoníthatunk magunknak, hogy az alany tekintetében nem áll fenn a tévedés lehetősége. Ha arra gondolok, hogy „egy fát látok”, abban ugyan tévedhetek, hogy valóban egy fa az, amit látok, abban azonban nem, hogy én vagyok az, aki lát, nem pedig valaki más. Ennek oka, hogy nem azonosítom magam a látás alanyával, hanem közvetlenül azonosnak tapasztalom. Ágoston érve – bár a kontextus és a megfogalmazás némileg eltér – lényegében megegyezik Shoemaker gondolatmenetével. David Lewis egy hasonló gondolatmenet során arra a következtetésre jut, hogy akkor tulajdoníthatunk egy tárgynak tulajdonságokat, ha a szóban forgó tárggyal valamiféle ismeretségi viszonyban állunk. Ahhoz azonban, hogy valamit önmagunknak tulajdonítsunk, az ismeretség egy speciális fajtájára, az azonosságra van szükség, melyet Lewis a *par excellence* ismeretségnek nevez (Lewis 1979. 538–543). Mint már említettem, Ágoston elméletének

szintén fontos eleme, hogy az értelem esetében az azonosságot egyben episztemikus viszonynak is tekinti. Galen Strawson szerint a közvetlen önreferencia lehetőségét az alapozza meg, hogy saját magunkat mint tudatos tapasztalataink alanyát ismerjük (Strawson 2012/2017. 223). Ez nem más, mint az a minimális öntudat, melyet Ágoston az önismeret alapvető megnyilvánulásának tekint.

Néhány további példát követően, melyek kapcsán már nem kerül elő új érv, Ágoston visszatér a kíváncsi ember problémájához. Mint a kíváncsi ember példájának első előfordulásakor láttuk, minden kutatás előfeltételezi, hogy a kutatás alanya tisztában legyen saját episztemikus állapotaival, ennek feltétele pedig a megismerés fogalmának birtoklása. Ágoston ezúttal egy lépéssel továbbmegy:

Akkor mégis hol ismeri meg saját megismerését, ha önmagát nem ismeri? Mert azt tudja, hogy más dolgokat ismer, és hogy önmagát ezzel szemben nem ismeri; innen tudja ugyanis azt is, hogy mi a megismerés. Miképpen tudja tehát önmagáról, hogy valamit ismer, aki önmagát nem ismeri? Nem egy másik értelemről tudja ugyanis, hogy megismer, hanem saját magáról. Ismeri tehát saját magát. (10.3.5, 35–39.)

Ahhoz, hogy az értelem képes legyen azonosítani saját állapotait, nemcsak az ismeret fogalmára van szükség, hanem arra is, hogy önmagát ismerje. Önismertet híján ugyanis nem tudná saját állapotait mint sajátjait tapasztalni. A kíváncsi ember esete tehát előfeltételezi az önismeretet. Ugyanakkor az eddigiek alapján az is világos, hogy az önismeret nemcsak az önkeresésnek, hanem általában minden kutatásnak is feltétele, mivel saját episztemikus állapotaink azonosítása minden esetben lényegi komponens. Ágoston gondolatmenetének további következménye, hogy amennyiben feltételezzük, hogy egy intellektuális aktushoz lényegileg hozzátartozik az, hogy annak mint sajátunknak vagyunk tudatában, úgy az önismeret minden egyes intellektuális aktus lényegi komponense.

Ezzel egyszersmind arra is választ kapunk, hogy Ágoston a korábban felvázolt dilemma melyik ágát fogadja el. Ha az értelem nem megismerhető önmaga számára, akkor az önkeresés teljességgel hiábavaló. Ha azonban megismerhető, akkor már maga az önkeresés is előfeltételezi azt az ismeretet, amelyre törekszik. Ágoston ezt három érveléssel támasztotta alá. Az első a kognitív távolság fokozatainak megkülönböztetésén alapszik. Ha az értelem megismerhető, és egy intelligibilis tárgyat akkor ragad meg, amikor az jelen van a számára, akkor nem lehetséges, hogy úgy ragadjon meg bármely más tárgyat, hogy önmagát nem ragadja meg, amennyiben maga az értelem mint önmagával azonos szubjektum minden egyes intellektuális aktusban jelen van. A második érv szerint az önkeresés egyik feltétele, hogy a kereső a keresés tárgyát mint önmagát azonosítsa. Ez az azonosítás azonban előfeltételezi az önismeretet. Végül Ágoston szerint már pusztán ahhoz is szükséges az önismeret, hogy egy aktust vagy állapotot mint sajátunkat tapasztaljuk. Mivel evidensnek tekinti, hogy erre képesek vagyunk, levonja a következtetést, hogy valóban rendelkezünk önismerettel. Az értelem

esetében tehát az azonosság közvetlen ismeretség, amely állandó, közvetlen önismeretet eredményez. Ez az önismeret egyrészt a minimális öntudatban nyilvánul meg, azaz abban, hogy értelmi aktusainkat mint sajátjainkat, magunkat pedig mint ezek alanyát tapasztaljuk, másrészt abban, hogy képesek vagyunk különféle tulajdonságokat tulajdonítani magunknak. Mivel pedig azt is adottnak tekintjük, hogy vágyódunk önmagunk megismerésére, az önkeresés paradoxona rendíthetetlenül fennáll, sőt számos érv is megerősíti.

Ágoston utolsó menekülési útvonalaként azt veti fel, hogy az önkeresést talán valamely olyan önismeret is megalapozhatja, amely önmagunknak csak egy részére terjed ki, törekvésünk pedig ennek kiegészítésére irányul.

Mit mondjuk tehát? Talán, hogy részben ismeri magát, részben nem ismeri? De képtelenség azt állítani, hogy nem mint egész [megismerő] ismeri, amit ismer. Nem azt mondom, hogy „az egészet ismeri” [*totum scit*], hanem, hogy „amit ismer, mint egész [megismerő] ismeri [*tota scit*]”. Ha tehát valami olyat tud magáról, amire csak egész alanyként képes, önmaga egészét ismeri [*totam se scit*]. És tudja azt, hogy valamit ismer, és semmit sem képes ismerni, hacsak nem mint egész [megismerő]. Ismeri tehát önmaga egészét. (10.3.6, 46–51.)

Ez a tömören megfogalmazott, ám valójában igen összetett érv nem kis nehézséget okozott az értelmezőknek. Tamer Nawar úgy rekonstruálja a gondolatmenetet, hogy Ágoston abból, hogy az önismeret aktusának alanya az értelem egésze, arra következtet, hogy önmaga egészét ismeri, majd megjegyzi, hogy „a következtetés nem egészen világos” (Nawar 2009. 28–29). Brachtendorf Ágoston azon állítására helyezi a hangsúlyt, hogy bár az értelem egész megismerő alanyként (*tota*) ismer, nem a tárgy egészét (*totum*) ismeri meg. Ez annyit tesz, hogy az értelem, bár nem tud magáról minden ténnyt és nem is feltétlenül fér hozzá minden tartalmához, mégis egy egységes és időben állandó szubjektumként tapasztalja önmagát (Brachtendorf, 2017. 108–110; 2012. 222–225; 2000. 168–170). Brachtendorf tehát ebben az érvelésben már azt a megkülönböztetést látja, melyet Ágoston szerinte az önismeret és öngondolás között fog megtenni.

Értelmezésemben¹² Ágoston ebben ezzel az érveléssel a saját aktusaink és állapotaink sajátként való azonosításának feltételeivel kapcsolatos gondolatmenetét szövi tovább. Az érv szerkezete a következő:

- (1) Ha az értelem egy olyan aktus vagy állapot alanyaként ismeri fel magát, amelynek csak egészként lehet az alanya, akkor önmaga egészét ismeri.
- (2) Az értelem felismeri magát mint megismerési aktusainak alanyát.
- (3) A megismerés egy olyan aktus, amely a megismerő alanyhoz mint egészhez tartozik.

¹² Az érvet hasonlóan érti Sorabji 2006. 215–216.

Tehát:

(4) Az értelem önmaga egészét ismeri.

Az első premissza pusztán kiegészítése annak a gondolatnak, hogy ahhoz, hogy az értelem sajátjaként tapasztaljon egyes aktusokat, ismernie kell önmagát. Ha ezek az aktusok olyanok, hogy alanyuk nem lehet az értelem valamely része, hanem kizárólag annak egésze, önmaga egészét kell ismernie. Ami magyarázatra szorul, az a harmadik premissza. Miért gondolja Ágoston, hogy bizonyos aktusok csak mint egészhez tartozhatnak alanyukhoz, és hogy a megismerés éppen egy ilyen aktus?

A IX. könyvben (9.4.5) Ágoston megkülönbözteti azt a módot, ahogyan a vágy és a megismerés aktusai tartoznak az értelemhez, attól, ahogyan a színek tartoznak a színes testekhez. Míg a szín a színes testhez mint annak minősége tartozik hozzá, addig a vágy és a megismerés ennél szorosabb módon, szubsztanciálisan tartoznak az értelemhez. Ezt azzal indokolja, hogy a minőségekkel ellentétben, amelyek nem lépnek túl az alanyon, amelyhez tartoznak, a vágy és a megismerés túllépnek az alanyon, amennyiben képesek más entitásokra mint tárgyakra irányulni. Egyszóval Ágoston szerint azok az intencionális aktusok,¹³ amelyek képesek túllépni az alanyon, ellentétben a nem intencionális minőségekkel, szubsztanciálisan tartoznak alanyukhoz. A test és az értelem, valamint az ezekhez tartozó minőségek, illetve aktusok a rész-egész viszonyok tekintetében is különböznek egymástól. Míg a testek esetében mind maguk a testek, mind a minőségek térbeli részekre oszthatók, addig ez az értelem és annak kognitív aktusai esetében nem lehetséges. A közöttük fennálló szubsztanciális viszonyhoz az is hozzátartozik, hogy az értelem valamennyi aktusát egészként hajtja végre.

II. ÖNISMERET ÉS TUDATOSSÁG

Miután minden más kiutat gondosan elzárt, Ágoston az önismeret és öngondolás megkülönböztetésével oldja fel a paradoxont.

Mi végre kapja hát a felszólítást, hogy ismerje meg önmagát? Azt hiszem, azért, hogy önmagát gondolja és saját természete szerint éljen, vagyis hogy törekedjen elfoglalni a saját természetének megfelelő helyét, az alatt, akinek alá kell vetnie magát és azok fölött, amiknél többre kell becsülnie magát; az alatt, akinek az uralkodása alatt élnie kell, és azok felett, amiken uralkodnia kell. Sok mindent tesz ugyanis alantas vágyakozásból, mintegy megfélelkezve önmagáról. (10.5.7, 1–6.)

¹³ Az intenconalitás fogalmához Ágostonnál lásd Caston 2001.

Brachtendorf szerint az önismeret és az öngondolás az önmegragadás igen eltérő formái. Az önismeret egy minimális öntudat, melynek tartalma Brachtendorf szavaival kimerül abban, hogy „ő önmaga”, míg az öngondolás az értelemmel kapcsolatos különféle tények megragadása (Brachtendorf 2017. 106–108; 2012. 222–225; 2017. 163–165). Így az önismeretet egy az egyben azonosítja a minimális öntudattal. Nem világos azonban, hogy ez az értelmezés hogyan ad számot Ágoston azon érveiről, melyekben ahelyett, hogy ezt a kettőt azonosítaná, egyik meglétéből következtet a másikra. Kérdéses továbbá, hogy ezt az értelmezést nem zárja-e ki az első részben bemutatott gondolatmenet, mellyel Ágoston annak próbálja elejét venni, hogy az önismeret paradoxonát az ismeret különböző, közvetett és közvetlen, vagy éppen részleges és teljes formáinak megkülönböztetésével oldjuk fel.

A másik értelmezési irány képviselői a tudatosság felől közelítik meg a problémát. Mary T. Clark szerint arról van szó, hogy míg az önismeret önmagában nem feltétlenül tudatos, addig az öngondolás ugyanannak a tartalomnak a tudatos megragadása (Clark 2001. 97). Brittain egy árnyaltabb megközelítést javasol. Szerinte az önismeret egy „aktív második potencialitás”, azaz egy olyan aktus, amely akkor is hatással van tudatos mentális életünkre, amikor ő maga nem tudatos (Brittain 2012a. 318–320). Öngondolásról akkor beszélhetünk, ha ez az aktív második potencialitás aktualizálódik, azaz az önismeret tartalma tudatossá válik (Brittain 2012a. 328–330).

Bár a főbb pontokban egyetértek Brittainnel, a következőkben egy némileg eltérő értelmezést vázlok fel, amely egyrészt pontosabban visszaadja Ágoston gondolatmenetének részleteit, másrészt nagyobb hangsúlyt fektet a metafizikai elmélet és a fenomenológiai elemzés jellegzetesen szoros összefonódására.

Az idézett szakaszban Ágoston azt állítja, hogy az öngondolás teszi lehetővé egyrészt azt, hogy az értelem következtessen saját helyzetére a különféle létezők metafizikai hierarchiájában, valamint hogy saját természetének megfelelően cselekedjen. Más szóval ha ez értelem nemcsak ismeri, de gondolja is önmagát, akkor képes arra, hogy önismeretének tartalmából következtetéseket vonjon le, valamint hogy felhasználja azt a cselekvés racionális irányításában. Modern terminussal élve önismeretének tartalma hozzáférési tudatosságra tesz szert.¹⁴

Azt az önismeretet, melyhez nem járul öngondolás, ennek fényében úgy jellemezhetjük, hogy bár minimális öntudattal jár, hozzáférési tudatossággal nem rendelkezik. A minimális öntudat abban áll, hogy aktusainkat sajátjainkként tapasztaljuk, saját magunkat pedig aktusaink alanyaként. A minimális öntudat fogalma – különböző neveken – igen elterjedt a kortárs elmefilozófiában is.¹⁵ Az öntudat e formája sokak szerint lényegi alkotórésze minden tudatos tapasztalatnak, mivel

¹⁴ A hozzáférési tudatosság fogalmához lásd Block 1995. 231–233.

¹⁵ Lásd pl. Kriegel 2003, 2004; Zahavi 2005. 13–29, 2012a, 2012b; Strawson 2010/2017, 2012a, 2012b; Damasio 1999. 15–19.

minden tapasztalat valamely alany számára, egyes szám, első személyű perspektívában adódik. Így minden tapasztalathoz hozzátartozik, hogy azt mint sajátunkat, saját magunkat pedig mint annak alanyát tapasztaljuk. Mindazonáltal a minimális öntudat nem explicit, nem áll a figyelem középpontjában, hanem minden esetben a háttérben marad. Éppen ezért nem azonos azzal az öntudattal, amellyel a szándékos reflexió és introspekció során rendelkezünk. Fontos továbbá, hogy az alany, amelynek ilyenkor tudatában vagyunk, nem egy időben kiterjedt, komplex tulajdonságokkal rendelkező személy, hanem egy minimális alany, egy pusztamentális jelenlét vagy perspektíva – nem több, mint a mindenkor tapasztalat birtokosa. Brachtendorf a minimális öntudatot egy az egyben azonosítja az önismerettel. Brittain szerint ezzel szemben maga az önismeret nem feltétlenül tudatos, így nem is lehet azonos a minimális öntudattal. Mindazonáltal a kettő nem független egymástól, amennyiben a minimális öntudatot úgy írhatjuk le, mint a nem tudatos önismeret tudatos mentális életünkre gyakorolt hatását. Ebben az értelemben nevezi az önismeretet „aktív második potencialitásnak”, más szóval olyan ismeretnek, amely akkor is kifejt bizonyos hatást, amikor tartalmának éppen nem vagyunk tudatában. Értelmezésemben a minimális öntudat az önismeret egy korlátozottan tudatos állapota. Mint láttuk, Ágoston szerint az önismeret előfeltétele és egyben komponense bármely más tárgy megismerésének. Az értelem mint a megismerés alanya bármely tárgy megismerése során jelen van önmaga számára, mivel azonos önmagával. Tekintve, hogy az azonosság ez esetben episztemikus reláció is, az értelem meg is ismeri önmagát. Ez az önismeret legalább a minimális öntudatformákban minden esetben tudatos, amennyiben aktusainkat sajátjainként, magunkat pedig aktusaink alanyaként tapasztaljuk. Értelmezésemben tehát a minimális öntudat nem azonos az önismerettel, vagy legalábbis nem meríti ki azt, mindazonáltal annak egy alapvető és állandó tudatos megnyilvánulása.

Mindezek fényében világos, hogy Ágoston az önkeresés paradoxonát a tudatosság különböző típusainak megkülönböztetésével oldja fel. Bár mindig ismerjük önmagunkat, ennek az önismeretnek a tartalmához nem mindig férünk hozzá. Az önmegismerés vágya arra irányul, hogy önismeretünket hozzáférési tudatossá tegyük. Adódik a kérdés, hogy önismeretünk miért nem mindig hozzáférési tudatos, amit Ágoston részletesen meg is válaszol.

[M]ivel tehát más az, ha nem ismeri önmagát, és más az, ha nem gondolja önmagát, a szeretet ereje oly hatalmas, hogy azokat a dolgokat, amelyekre hosszú időn keresztül szeretettel gondolt, és amelyekhez az aggodalom kötőanyaga révén hozzátapadt, még akkor is magával vonszolja, amikor valamiképpen visszafordul, hogy önmagát gondolja. És mivel ezek testek, amelyekbe kívül, a testi érzékek révén szeretett bele, és a velük töltött hosszú idő során kialakult viszonyba belebonyolódott, de magukat a testeket mégsem képes bevinni magával mintegy a testetlen természet területére, ezért a képmásaikat nyalábolja fel és ragadja magához, melyeket önmagában és önmagából hozott létre. (10.5.7, 23–31.)

Az értelem bukott és zavarodott állapotában a kelleténél szorosabb affektív viszonyban áll a testi létezőkkel. Ennek következtében egy idő után képtelenné válik arra, hogy tisztán intelligibilis tárgyakat, beleértve saját magát is, az érzékelésből származó képzetek nélkül ragadjon meg. Nem világos azonban, hogy Ágoston szerint az érzéki képzetek jelenléte miért akadályozza meg szükségképpen azt, hogy az értelem hozzáférési tudatos módon ragadja meg saját magát. Azt is mondhatná ugyanis, hogy a kísérelőjelenségként hozzájáruló perceptuális képzetek semmilyen módon nem akadályozzák az intelligibilis tartalmak megragadását.

Amögött, hogy nem ezt az utat választja, az a meggyőződése áll, hogy az érzéki képzetek minden esetben rendelkeznek reprezentációs tartalommal, így szükségképpen intencionális természetűek, méghozzá oly módon, hogy intencionális tárgyaik kizárólag érzékelhető, nem pedig intelligibilis tárgyak. Ez azt eredményezi, hogy amennyiben az intelligibilis tartalmak mellé érzéki képzetek is járulnak, a figyelem szükségszerűen megoszlik a különböző, egyrészt intelligibilis, másrészt érzékelhető tartalmak között.¹⁶ Ha további premisszaként felvesszük, hogy bizonyos tartalmakhoz csak akkor tudunk teljes mértékben hozzáférni, ha figyelmünk egésze rájuk irányul, Ágoston gondolatmenete világos. A testi létezőkhöz túlzott mértékben ragaszkodó és ezáltal nem megfelelő módon habituálódott értelem akkor is érzéki képzeteket alkalmaz, amikor önismeretének tartalmához próbál hozzáférni. Mivel azonban ezek a képzetek saját, az önismerettől eltérő intencionális tárgyakkal és tartalmakkal rendelkeznek, a figyelem megoszlik. Az ily módon megosztott figyelem azonban nem elegendő az önismeret hozzáférési tudatosságához.

Mindennek következtében az értelem helytelen ítéleteket alkot saját lényegéről.

Téved azonban az értelem, amikor annyira erőteljes vággyal ragaszkodik azokhoz a képzetekhez, hogy még saját magát is valami effélének tartja. Így ugyanis valamiképpen hasonul hozzájuk, nem úgy, hogy azonossá válik velük, hanem úgy, hogy velük azonosnak gondolja magát; nem mintha képzetnek vélné magát, hanem teljes mértékben annak, aminek a képzetét magánál birtokolja. (10.6.8, 1–5.)

Az a nem megfelelő kognitív működés tehát, melynek során az értelem érzéki képzetek bevonásával próbálja önmagát gondolni, oda vezet, hogy tévesen azonosítja saját magát. Az értelem a megosztott figyelem állapotában is rendelkezik minimális öntudattal, azaz tudatában van annak, hogy ő mint aktusainak alanya létezik. Mivel azonban önismerete nem hozzáférési tudatos, nem képes helyes ítéletet alkotni saját lényegéről. Így egy bizonyos úr keletkezik vélekedéseinek rendszerében, amennyiben nem tudja, hogy ő maga, aki létezésének tudatában

¹⁶ A figyelem jelentőségének elemzéséhez Ágostonnál lásd Brown 2007; Brittain 2003.

van, micsoda. Ezt az űrt a perceptuális képzetek reprezentációs tartalma pótolja. Így következik be az, hogy az értelem tévesen különféle testi létezőkkel azonosítja magát. Ágoston a következő szakaszban (10.5.7) kifejti, hogy ez a folyamat, illetve ez a téves azonosítás áll valamennyi olyan filozófiai elmélet háttérében, amely szerint az értelem anyagi entitás. Abból, ahogyan ezeket a metafizikai elméleteket tulajdonképpen az öntapasztalat egy zavaros és hiányos formájára vezeti vissza, jól látszik, hogy Ágoston szemében a tapasztalat, ennek fenomenológiai elemzése és a metafizika elválaszthatatlanok egymástól.

III. AZ ÉRTELEM TERMÉSZETE

Miután Ágoston feltárta a probléma okát, azaz hogy miért nem képes a zavarodott állapotban lévő értelem önmagát gondolni, a könyv utolsó szakaszában megpróbálja orvosolni a problémát. Az itt szereplő gondolatmenet ezért sajátos terapeutikus jelleggel rendelkezik.¹⁷ A filozófiai érvek, melyekkel Ágoston alátámasztja tézisé, miszerint az értelem egy olyan immateriális szubsztancia, melyhez az önismeret lényegileg tartozik hozzá, egyszersmind gyakorlatok is, melyek az olvasó figyelmének reorientációját és ezáltal az önismeret hozzáférési tudatosságának helyreállítását célozzák.

Első lépésként Ágoston emlékezteti az olvasót a kognitív távolság fokozataira alapozott érvre, mely szerint az értelem, mivel önmagával azonos, a lehető legközvetlenebb módon ragadja meg önmagát. Ezután azt javasolja, hogy az értelem természetét a közvetlenebb és közvetettebb módon jelen lévő tartalmak elkülönítése révén próbáljuk megragadni. Más szóval el kell választanunk egymástól azt, amit az azonosság relációja révén azonosítás nélkül ismerünk, attól, amit pusztán önmagunkként azonosítunk.

Ismerje fel tehát saját magát és ne úgy keresse, mintha távol lenne, hanem rögzítse önmagában akarátának törekvését, mellyel más tárgyak közt bolyongott, és gondolja önmagát. Látni fogja ekkor, hogy sosem volt olyan, hogy ne szerette volna magát és ne ismerte volna magát, csak miközben önmagával együtt mást is szeretett, valamiképpen összekeverte magát ezzel és összenőtt vele, és ezáltal miközben a különbözőket úgy ragadta meg, mintha egyek lennének, egynek véli azokat, amelyek különbözőek. (10.8.11, 22–28.)

A távol lévő, azaz nem közvetlenül adódó tárgyak leválasztásával a figyelem magára az értelemre fordul vissza. Ha ez megtörténik, akkor az értelem önismerete tudatossá válik, egyszersmind azzal is tisztában lesz, hogy mindig is szerette és ismerte önmagát, azaz hogy önismerete lényegileg tartozik hozzá. Ez a megfo-

¹⁷ Ágoston érvelésének terapeutikus jellegét Brittain 2012b is hangsúlyozza.

galmazás előrevetíti azt a hármas struktúrát, melyet kicsivel később az értelem önismeretének fog tulajdonítani. Ennek három komponense az emlékezet (*memoria*), az akarat (*voluntas*) és a megértés (*intelligentia*). Az emlékezet¹⁸ az önismeret intencionális aktusában a tárgynak, a megértés az alanynak, az akarat pedig a kettőt összekötő aktusnak felel meg. Ágoston szerint az értelem önismeretének esetében ez a három a lehető legszorosabb egységet alkotja, amelyben az alany az önmegértés aktusában tárgyaként önmagát és saját aktusát is megragadja. Ez az önmagába forduló szerkezet, mely az értelemben a Szentháromság képmását alkotja, leírható úgy, hogy mindegyik elem tartalmazza mind önmagát, mind a másik kettőt.

A következő érv a leginkább egy gyakorlatként jellemezhető, amely az előbbieknél megfelelően közvetlenül és közvetetten adódó tárgyak elkülönítésére irányul. A kiindulópont a delphoi feliratban szereplő felszólítás: „Ismerd meg önmagad!” Ágoston arra hívja fel a figyelmet, hogy míg bármely más tárgy esetében a felszólítás megértése és a tulajdonképpeni megismerés két világosan elkülöníthető mozzanat, addig az önmegismerés olyan, hogy amint megértjük a felszólítást, egyszersmind meg is ismerjük önmagunkat. A szubjektumra referáló nyelvi kifejezések megértése során ugyanis magát az alanyt, azaz az értelmet ragadjuk meg, méghozzá azonnal és teljes biztonsággal.¹⁹ Ez a gyakorlat alkalmas arra, hogy ad maga az értelem és a vele tévesen azonosított entitások elkülönítésére.

Amikor azonban azt mondják az értelemnek: „Ismerd meg önmagad!”, ugyanabban a pillanatban, amelyben megérti, mit jelent az, hogy „önmagad”, megismeri önmagát; és nem valamely más okból, mint hogy jelen van önmaga számára. Annak megtételére kap ugyanis felszólítást, amit azáltal, hogy magát a felszólítást megérti, végre is hajt. Ne kapcsoljon tehát hozzá semmi mást ahhoz, aminek önmagát megismeri, amikor azt hallja, hogy ismerje meg önmagát. Bizonyosan tudja ugyanis, hogy neki magának mondják, neki, aki létezik, él és megért. De a holttest is létezik, és a barom is él; megértéssel azonban sem a holttest, sem a barom nem rendelkezik. Tudja tehát, hogy oly módon létezik és él, ahogyan egy megismerő értelem létezik és él. (10.9.12–13, 16–26.)

Az, amit az értelem a felszólítást megértve azonnal meg is ismer, nem más, mint saját maga mint a felszólítás megértésének és egyben önmaga megismerésének alanya. Ez az önismeret, melynek tudatosítására a delphoi felirat felszólít, közvetlenül adódik, így az értelem lényegéhez tartozik. Ágoston szerint ha figyelmünket valóban önmagunkra mint kognitív alanyra irányítjuk, fontos belátásokra tehetünk szert az értelem lényegéről. Azt tapasztaljuk ugyanis, hogy az értelem

¹⁸ Az emlékezet különböző fajtáiról Ágostonnál lásd Teske 1984; 2001; Brachtendorf 2012. 225–233.

¹⁹ Egy hasonló elgondoláshoz lásd Strawson 2012/2017. 224–229.

létezik, él és megért (*est, vivit, intelligit*). Mivel ebben a reflexív gondolatban a szubjektum mind alanyként, mind tárgyként jelen van, az értelem mint valami létező adódik. Maga a gondolat egy aktivitás, nem pedig egy élettelen statikus valami, az értelem tehát él. Ez az aktivitás azonban különbözik más alacsonyabb életfunkcióktól, éppen reflexív szerkezete tekintetében, amely kizárólag az intellektuális aktusokra jellemző: az értelem tehát megért. A figyelem orientálása tehát lehetővé teszi, hogy bepillantást nyerjünk az értelem lényegi tulajdonságaiba, valamint következtessünk a metafizikai hierarchiában elfoglalt helyére is.

Az értelem lényegének terapeutikus jellegű vizsgálatát Ágoston a bizonyosság kritériumán alapuló, sokat vitatott érvekkel zárja. A bizonyosság kritériumának szerepe szintén abban áll, hogy segítségével elkülöníthetjük egymástól a közvetlenül és közvetetten adódó tartalmakat – azt, amit azért ismerünk, mert azonosak vagyunk vele, és azt, amivel anélkül azonosítjuk magunkat, hogy valójában azonosak lennénk vele. A közvetlenül megragadott tartalmakat, melyek az értelem lényegéhez tartoznak, a bizonyosság sajátos fenomenológiája kíséri, amely abban áll, hogy nem tudunk kételkedni abban, hogy valóban hozzánk tartoznak.

Közülük senki sem veszi észre, hogy az értelem akkor is ismeri magát, amikor önmaga után kutat, amint azt már megmutattuk. Semmiképpen sem mondhatunk azonban valamely dolgot ismertnek, miközben lényege ismeretlen. Ezért az értelem, miközben ismeri önmagát, saját lényegét ismeri, és amikor önmagával kapcsolatban bizonyos, saját lényegével kapcsolatban bizonyos. Önmagát illetően pedig bizonyos, ahogyan arról a fentebb mondottak meggyőzőnek. Abban viszont egyáltalán nem biztos, hogy vajon ő levegő vagy tűz, vagy valamely test, vagy valami, ami egy testhez tartozik. Nem azonos tehát egyikkel sem ezek közül. (10.10.16, 61–68.)

Ágoston érve a következőképpen rekonstruálható.²⁰

- (1) Az értelem ismeri önmagát. (Korábban bizonyítva.)
- (2) Egy dolog ismerete lényegének ismerete.
- (3) Az értelem ismeri saját lényegét [(1)-ből és (2)-ből]
- (4) A tudás ezen típusa bizonyossággal jár.
- (5) Az értelem nem bizonyos abban, hogy valamely testi létezővel azonos.
- (6) Az értelem nem tudja, hogy valamely testi létezővel azonos. [(4)-ből és (5)-ből]

Tehát:

- (7) Az értelem lényegéhez nem tartozik hozzá, hogy valamely testi létezővel azonos.

²⁰ *De trin.* 10.10.16, 68–85. Az érv némileg eltérő rekonstrukcióját lásd Nawar 2009. 31–33.

Mivel az érv teljes körű elemzése ebben a tanulmányban nem áll módomban, mindössze a legtöbbször által vitatott második premisszára fogok kitérni. Az érv kritikusai rámutatnak, hogy nem minden ismeret vonatkozik tárgyának lényegére, majd hozzáteszik, hogy Ágoston semmivel sem támasztja alá, hogy az értelem önismerete annak lényegét ragadja meg (Nawar 2009. 31; Sorabji 2006. 220–221). Számomra azonban úgy tűnik, hogy találunk olyan megfontolásokat Ágoston gondolatmenetében, melyek indokul szolgálhatnak a számára, hogy az értelem önismeretét a lényegre vonatkozó ismeretnek tekintse.

Az érv, amellyel Ágoston azt támasztotta alá, hogy az értelem önismerete nem lehet részleges, többek között azon a XI. könyvben szereplő premisszán alapult, hogy a kognitív aktusok nem úgy tartoznak hozzá alanyukhoz, ahogyan a testek rendelkeznek az érzékelhető minőségekkel, hanem valamely erősebb, szubsztanciális módon, melynek jellemzője, hogy ezek az aktusok az értelemhez mint oszthatatlan egészhez tartoznak. Mivel, mint láttuk, Ágoston szerint az értelem önismerete önmagára mint intencionális aktusok alanyára vonatkozik, az említett premissza fényében indokolt lehet, hogy ez az ismeret tárgyának egészét átfogja. Ebből pedig következik, hogy az önismeret mindent tartalmaz, ami az értelem lényegéhez tartozik. Továbbá ha a közvetlen ismeretet a lényeg ismeretének tekintjük, a kognitív távolság fokozatain alapuló érv a közvetlen önismeret mellett egyúttal a lényegi önismeret mellett is szól. Ezt az értelmezést támasztja alá az érvet lezáró rövid szakasz, melyet tekinthetünk egy további érvnek is. Ágoston itt azt állítja, hogy ha az értelem valamely testi létezővel volna azonos, akkor ezt az egy testi létezőt másképpen ragadná meg, mint az összes többi, tudniillik nem reprezentáció útján, hanem valóban jelenlétként. Ezen a ponton Ágoston a valódi jelenlétet, azaz a kognitív közvetlenséget az adódás egy bizonyos módjához, a bizonyosság fenomenológiájához társítja. A lényeg ismerete tehát egy közvetlenül jelen lévő tárgy ismerete, és az az ismeret, amelyhez a bizonyosság sajátos fenomenológiája társul.

Ebben az utolsó szakaszban Ágoston azt próbálta megmutatni, hogy az értelem egy olyan immateriális szubsztancia, amely közvetlen ismerettel rendelkezik saját lényegéről. Ehhez az önismerethez azáltal férhetünk hozzá, hogy tapasztalatunkat elemezve különválasztjuk egymástól a közvetlenül és közvetetten adódó tartalmakat. Amennyiben ez sikerrel jár, ahhoz az önismerethez férünk hozzá, amely egyúttal alapot szolgáltat minden egyéb intellektuális aktus számára.

KONKLÚZIÓ

Tanulmányomban az értelem önmegragadásának a *De Trinitate* X. könyvében szereplő elméletét rekonstruáltam. Brachtendorffal szemben, illetve Brittain értelmezését továbbgondolva amellet érveltem, hogy az önmegragadás két típusa,

az önismeret és az öngondolás, tudatosságuk tekintetében különbözik egymástól. Az önismeret, mely az értelem lényegére vonatkozik, nem minden esetben hozzáférési tudatos, azonban mindig tudatos a minimális öntudat értelmében, amennyiben aktusainkat sajátjainkként, önmagunkat pedig aktusaink alanyaiként tapasztaljuk. Az önismeret ily módon valamennyi intellektuális aktusnak lényegi részét képezi. Ennek tartalmához nem mindig férünk hozzá, mivel ha gondolkodásunkhoz érzéki képzetek társulnak, a figyelmünk csak részben irányulhat magára az értelemre, így az önismeret tartalma nem lesz hozzáférési tudatos. A hozzáférési tudatosság hiánya az értelem lényegéről alkotott téves ítéletekben is megnyilvánul. Ágoston szerint tapasztalatunk megfelelő elemzésével, illetve bizonyos érvek figyelembevételével szét lehet választani a különböző tartalmakat és így hozzá lehet férni az önismerethez. Az értelem egy olyan immateriális szubsztancia, melynek az önismeret lényegi jellemzője. Az elmélet középpontjában tehát az a tézis áll, hogy az értelem önmegragadása elsődleges bármely más tárgy megragadásához képest. Metafizikai tekintetben ez azt jelenti, hogy az értelem önmagát minden esetben megismeri, mivel azonos önmagával, ami egyszersmind közvetlen episztemikus hozzáférést is biztosít saját lényegéhez. Ágoston a tézist egyrészt az önkeresés elemzéséből bontja ki, rámutatva, hogy maga az önkeresés már előfeltételezi az azonosságon alapuló önismeretet, másrészt a tudatos tapasztalat szerkezetének fenomenológiai elemzése felől jut el hozzá. A metafizikai és a fenomenológiai oldal szoros összefonódása kétségkívül Ágoston gondolatmenetének legfigyelemreméltóbb vonásai közé tartozik.²¹

IRODALOM

- Augustinus, Aurelius 1963. *De Trinitate Libri XV: Libri I–XII*. Szerk. W. J. Mountain – Fr. Glorie. (Corpus Christianorum Series Latina 50.) Turnhout, Brepols.
- Ayres, Lewis 2010. *Augustine and the Trinity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Block, Ned 1995. On a Confusion about a Function of Consciousness. *Brain and Behavioral Sciences*. 18/2. 227–247.
- Brachtendorf, Johannes 2000. *Selbstreflexion und Erkenntnis Gottes: Die Struktur des menschlichen Geistes nach Augustinus De Trinitate*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Brachtendorf, Johannes 2008. Augustine on Self-Knowledge and Human Subjectivity. In Ursula Renz (szerk.) *Self-Knowledge: A History*. Oxford, Oxford University Press. 96–113.

²¹ A tanulmány a Consciousness in Medieval and Early Modern Philosophy CENTRAL Kolleg Berlin kutatócsoportban 2017-ben végzett munkán alapul. Köszönet illeti a kutatócsoport vezetőit, Naomi Osorio-Kupferblumt, Martin Kleint és Tóth Olivér Istvánt. Köszönöm továbbá a hasznos észrevételeket Faragó-Szabó Istvánnak, Schmal Dánielnek, valamint az Eötvös József Collegium Filozófia Műhely valamennyi tagjának és végül, de nem utolsósorban anonim bírálómna, aki javaslatival nagyban hozzájárult mind a gondolatmenet, mind a fordítások szövegének pontosításához. A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma Únkp-17-2 Kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

- Brachtendorf, Johannes 2012. Time, Memory, and Selfhood in De Trinitate. In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 221–233.
- Brittain, Charles 2003. Attention Deficit in Plotinus and Augustine: Psychological Problems in Christian and Platonist Theories of the Grades of Virtue. *Proceedings of the Boston Area Colloquium of Ancient Philosophy*. 18/1. 223–275.
- Brittain, Charles 2012a. Intellectual Self-Knowledge in Augustine (De Trinitate 14.7–14). In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 313–330.
- Brittain, Charles 2012b. Self-knowledge in Cicero and Augustine (De trinitate, X, 5, 7-10, 16). *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale*. 37. 107–136.
- Brown, Deborah 2007. Augustine and Descartes on the Function of Attention in Perceptual Awareness. In Sara Heinämaa – Vili Lähteenmäki – Paullina Remes (szerk.) *Consciousness: From Perception to Reflection in the History of Philosophy*. (Studies in the History of Philosophy of Mind 4.) Dordrecht, Springer. 154–175.
- Caston, Victor 2001. Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality. In Dominik Perler (szerk.) *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Leiden, Brill. 23–48.
- Clark, Mary Twibill 2001. De Trinitate. In Eleonore Stump – Norman Kretzmann (szerk.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press. 91–102.
- Da Cunha, Mariana Paolozzi Servulo 2005. The Importance of the Will to the Cognitive Process in Augustine’s De trinitate. *Dialogue*. 44/2. 331–350.
- Damasio, Antonio R. 1999. *The Feeling of What Happens: Body and Emotion in the Making of Consciousness*. London, Heinemann.
- Gioia, Luigi 2008. *The Theological Epistemology of Augustine’s De Trinitate*. Oxford, Oxford University Press.
- Horn, Christoph 2012. Augustine’s Theory of Mind and Self-Knowledge: Some Fundamental Problems. In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 205–219.
- Kriegel, Uriah 2003. Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument. *Canadian Journal of Philosophy*. 33/1. 103–132.
- Kriegel, Uriah 2004. Consciousness and Self-Consciousness. *The Monist*. 87/2. 182–205.
- Lewis, David 1979. Attitudes De Dicto and De Se. *The Philosophical Review*. 88/4. 513–543.
- MacDonald, Scott 2012. Augustine’s Cognitive Voluntarism in De Trinitate 11. In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 235–250.
- Nawar, Tamer 2009. The Augustinian Cogito and Materialist Theories of Mind. In Jari Kaukua – Tomas Ekenberg (szerk.) *Subjectivity and Selfhood in Medieval and Early Modern Philosophy*. (Studies in the History of Philosophy of Mind 16.) Dordrecht, Springer. 25–35.
- O’Daly, Gerard 1987. *Augustine’s Philosophy of Mind*. Berkeley, University of California Press.
- Perry, John 1979. The Problem of the Essential Indexical. *Notus*. 13/1. 3–21.
- Rist, John Michael 1994. *Augustine: Ancient Thought Baptized*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Shoemaker, Sidney 1968. Self-Reference and Self-Awareness. *The Journal of Philosophy*. 65/19. 555–567.
- Sorabji, Richard 2006. *Self: Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Oxford, Oxford University Press.

- Strawson, Galen 2001b/2017. Radical Self-awareness. In Mark Siderits – Evan Thompson – Dan Zahavi (szerk.) *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford, Oxford University Press. 274–307. (Reprinted in Strawson 2017. 188–211.)
- Strawson, Galen 2010/2017. Fundamental Singleness: How to Turn the Second Paralogism into a Valid Argument. In Basile Pierfrancesco et al. (szerk.) *The Metaphysics of Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press. 61–92. (Reprinted in Strawson 2017. 136–164.)
- Strawson, Galen 2011a. The Minimal Subject. In Shaun Gallagher (szerk.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, Oxford University Press. 253–278.
- Strawson, Galen 2012/2017. I and I: Immunity to Error through Misidentification of the Subject. In Simon Prosser – François Recanati (szerk.) *Immunity to Error through Misidentification: New Essays*. Cambridge, Cambridge University Press. 202–223. (Reprinted in Strawson 2017. 212–229.)
- Strawson, Galen 2017. *The Subject of Experience*. Oxford, Oxford University Press.
- Stróżyński, Mateusz 2013. There is No Searching for the Self: Self-Knowledge in Book Ten of Augustine’s *De Trinitate*. *Phronesis*. 58/3. 280–300.
- Teske, Roland J. 1984. Platonic Reminiscence and Memory of the Present in St. Augustine. *New Scholasticism*. 58/2. 220–235.
- Teske, Roland J. 2001. Augustine’s Philosophy of Memory. In Eleonore Stump – Norman Kretzmann (szerk.) *The Cambridge Companion to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press 148–158.
- Tornau, Christian 2012. The Background of Augustine’s Triadic Epistemology in *De Trinitate* 11–15. A Suggestion. In Emmanuel Bermon – Gerard O’Daly (szerk.) *Le De Trinitate de saint Augustin : exégèse, logique et noétique*. (Actes du colloque international de Bordeaux, 16–19 juin 2010.) Paris, Institut d’Études Augustiniennes. 251–266.
- Zahavi, Dan 2005. *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge/MA, The MIT Press.
- Zahavi, Dan 2011a. Unity of Consciousness and the Problem of the Self. In Shaun Gallagher (szerk.) *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford, Oxford University Press. 316–335.
- Zahavi, Dan 2011b. The Experiential Self: Objections and Clarifications. In Mark Siderits – Evan Thompson – Dan Zahavi (szerk.) *Self, No Self? Perspectives from Analytical, Phenomenological, and Indian Traditions*. Oxford, Oxford University Press. 56–78.



SZEGEDI NÓRA

A kifejezésről – felsőfokon

Rónai András: *A kifejezés*. Budapest, L'Harmattan. 2017. 194 oldal

A 2017-es év gazdag fenomenológiai könyvtermésének egyik fontos darabja Rónai András nagyszerű kötete, amely azonban nem csupán a fenomenológusok figyelmére tarthat joggal számot, hanem szélesebb olvasóközönség számára is érdekes lehet. Nem elsősorban azért, mert a kifejezés a nyelvészetnek, a pszichológiának vagy a kommunikációelméletnek is témája, hiszen a szerző mindjárt az *Előszó* elején leszögezi, hogy filozófiai elemzésre készül. Inkább mert olyan jelenséget (fenomént) vizsgál, amely mindennapjaink része, és amelynek nehézségeivel folyamatosan küzdünk mindannyian. Ám ez még nem lenne elegendő ahhoz, hogy jó szívvel ajánlhassuk a könyvet akár olyanoknak is, akik nincsenek otthon a filozófiai-fenomenológiai szakirodalomban. Rónai András munkája – legalábbis annak első része – attól lehet tanulságos és izgalmas „amatőr szemmel” is, mert ezt a közönséges fenomént igyekszik mindennapi nyelven és mindennapi helyzetekből kiindulva elemezni. Ebben Stanley Cavell van segítségére, aki a fenomenológus Emmanuel Lévinas mellett a másik inspirációs forrása, és aki a mindennapi nyelv filozófiájának egy sajátos változatát képviseli.

A könyv tehát alapjában véve e két szerzőre épít, ám szerkezete nem szokványos: Rónai András nem annak vizsgálatával kezd, mit mondtak a kifejezésről kiin-

dulópontjaként szolgáló filozófusai, hogy azután ezt kiegészítse saját meglátásaival, hanem mindjárt magához a kifejezés fenoménjéhez fordul és ezt elemzi, több oldalról megközelítve. Természetesen nem tagadja, hogy szempontjait nagyban meghatározták Lévinas és Cavell belátásai, ám ebben a könyv felét kitevő első részben a hangsúly „magára a dologra” esik. A második rész szinte teljes egészében sajátos szempontú Lévinas-értelmezés: a szerző itt a kifejezés fogalmát középpontba állítva vizsgálja a két fő művet, a *Teljesség és végtelent*, illetve a *Másként, mint lenni, avagy túl a léte*n. Ez az egyébként bőszeges Lévinas-szakirodalomban szokatlanul számitó megközelítés, melynél Rónai András még leginkább Étienne Feron könyvére tudott támaszkodni (*De l'idée de transcendance à la question du langage: l'itinéraire philosophique de Levinas*. Grenoble, J. Millon, 1992), kifejezetten izgalmassá és termékennyé teszi Lévinas-olvasatát.

Ő azonban nem áll meg az interpretációnál, hanem a kifejezés problémájának vezérfonalán megpróbálja továbbgondolni Lévinast. Ehhez először is leválasztja a kifejezés és Mondás lévinasi elemzéséről az ehhez kapcsolódó etikai és ontológiai téziseket, mert úgy látja, hogy utóbbiak akadályozzák a kifejezés fenoménjének pontos leírását, mindenekelőtt a kifejezés tartalmáét. Ahogy írja: „Lévinas végső so-

ron nem tud számot adni arról, hogy a kifejezés *valaminek* a kifejezése” (155). A kifejezés tartalmát ugyanis úgy érti, „mint ami *rögtön* a totalitásba, illetve a Mondott szinkrón struktúráiba illeszkedik bele” (uo., kiemelés az eredetiben). Ezzel összefüggésben Lévinas a másik kifejezésének – Rónai András terminusával – „etikai kvázi-tartalmát” tulajdonít (Ne ölj!), ami miatt az én kifejezésem mindig válaszként értelmeződik. A szerző persze tisztában van azal, hogy az operáció a lévinasi filozófia legnagyobb hatású gondolatait távolítja el (a kifejezés mint végtelen felelősség, a kifejezés mint válasz), de nem bánja. Úgy véli, ez az ára, hogy megnyíljon az út annak a hétköznapi fenoménnek a precíz elemzése előtt, amelyet kifejezésnek nevezünk. Ehhez hívja segítségül Cavellt, aki támpontot ad – mégpedig az elismerés fogalmán keresztül – „[a]nnak elgondolásához, hogy a kifejezésben kifejezett miként konstituálódik interszubjektív módon” (168). Ilyenformán lehetővé válik annak a hiátusnak a betöltése, amelyet Lévinas hagyott.

Az eddigiekből remélhetőleg kiderült, hogy a könyv második része önmagában is komoly és önálló teljesítmény a maga jellegzetes Lévinas-interpretációjával. A szerző azonban talán még inkább elemében van, amikor magára a kifejezés fenoménjére összpontosít, és számos, a mindennapi életből vett érzékletes és szellemes példán illusztrálva bemutatja különféle aspektusait. A következőkben néhány kulcsfogalmat kiemelve igyekszem képet adni erről az első részből, miközben bizonyos pontokon kritikai megjegyzéseket és javaslatokat is megfogalmazok.

Ahogy Rónai András mindjárt a *Bevezetésben* világossá teszi, „két szinten” beszélhetünk kifejezésről.

Egyrészt egyes kifejezésekről van szó, amelyek megvitathatók, és akár az is kiderülhet róluk, hogy nem is kifeje-

zések; másrészt arról a transzcendentális színtről, amely lehetővé teszi, hogy egyes cselekedeteimmel kapcsolatban egyáltalán *felmerülhessen a kérdés*, hogy kifejezések voltak-e. Ez utóbbi értelemben mondható, hogy kifejezés vagyok: amennyiben az interszubjektív térben létezem, annyiban minden cselekedetem, minden, ami vagyok, kifejezéssé lehet (a szó első értelmében). (15.)

Az interszubjektív teret, amely lehetőségfeltétele a kifejezésnek, a megszólítás nyitja meg, amelyet itt tág értelemben kell venni, hiszen például a tekintetek összetalálkozása is annak számít. Noha a fogalom közkeletű fenomenológiai terminus, a szerző Lévinastól, Waldenfelstől vagy Mariontól eltérően használja: nem kapcsol hozzá sem etikai tartalmat, sem feleletigényt, sem a meglepetés mozzanatát. Egyszerűen azt a pillanatot érti alatta, amikor a másik figyelme rám irányul (akár az ő kezdeményezésére, akár az enyémre), és ennek mindketten tudatában vagyunk, illetve ő azt is tudja, hogy ezt én is tudom. Ez utóbbi feltétel azért fontos, mert ha a másik nem tudja, hogy én tudom, hogy ő lát vagy hall engem, akkor nem nyílik meg az interszubjektív tér. (Például ha a másik megles.) Persze ebben az esetben is jelentéssel bír viselkedésem a másik számára, de nem mondhatjuk, hogy valamit kifejeztem vele.

A kölcsönösen egymásra vonatkozó tudások mint a kifejezés feltételei azonban korántsem jelentenek szimmetriát: a kifejezés alapvetően aszimmetrikus viszony. Ezt mindjárt a keletkezésénél tetten érhetjük: egyrészt a kifejezés terének megnyílása végső soron a másikon múlik, akkor is, ha én szólítottam meg őt (18), másrészt megnyilvánulásaim csak a másik által lesznek kifejezéssé, attól, hogy ő annak veszi őket (25 skk.). Látható, hogy ez az aszimmetria sajátos passzivitással jár

együtt, olyannal, amely nem egy lehetséges aktivitás ellenpárja: ez a „nem tudok nem kifejező lenni” passzivitása (31). Jól látható itt – és a szerző még külön fel is hívja rá a figyelmet – a lévinasi inspiráció. Az aszimmetria egyúttal kiterjed a kifejezés utólagos megvitatására, amelynek Rónai András egy több alfejezetből álló hosszabb fejezetet szentel. (Azért annyira nem hozsuzút, mint ahogyan azt a tartalomjegyzék mutatja – sajnos a L’Harmattan nyomdájának ördöge jócskán összekavarta a könyv egyébként logikus és arányos tagolását.) Hiszen ha vitatémává válik a kifejezésem (kifejeztem-e valamit egyáltalán, s ha igen, mit?), akkor is a másiké a döntő szó: ha nem fogadja el magyarázatomat, akkor ugyan visszavonulhatok a saját szubjektív igazságaim terébe, ám az interszubjektív tér „entitásai” felett továbbra is ő diszponál (71–72).

A kifejezés megvitatásáról szóló részt követő „Szándék, tudat, tudatalatti” című fejezetben a szerző „egy túlságosan is hosszasan visszatartott kételynek” ad hangot: vajon nem szorult-e az eddigi elemzések során háttérbe a szándék és a tudatosság, miközben „a kétségkívül előforduló kivételeket leszámítva mégiscsak azt fejezzük ki, amit akartunk?” (56). Noha Rónai András elismeri ez utóbbit, felhívja a figyelmet arra, hogy éppen ezekben a sikeres esetekben nem is merül fel a szándék kérdése. Ha már a szándékot firtatjuk, akkor az azt jelenti, hogy valamiért problematikussá vált a kifejezés. A szándék kérdése azonban azért különösen érdekes, mert szoros kapcsolatban áll azzal, hogy egyáltalán mi számít kifejezésnek. A szerző ugyanis amellet érvel, hogy „éppen az (lesz) kifejezés, amiről elismerem, hogy valamilyen értelemben szándékos volt (és nem pusztán megesett vagy jelentett valamit)” (59). Természetesen a szándékosság elismerése nem feltétlenül jelenti, hogy *tudatos* szándékot ismerek el: nagyon is lehetséges,

hogy éppen a szándék megvitatása során jövök rá, hogy tulajdonképpen mit akartam kifejezni, vagy pedig egy önkéntelen mozdulatról utólag látom be, hogy valamit kifejeztem vele. Ezeket az eseteket a „tudatalatti” kategóriájába sorolja Rónai András, megjegyezve, hogy ezen nem a pszichológia tudattalanját érti.

A fejezet végén egy „határesetet” tárgyal, amely véleménye szerint megvilágíthatja a tudatosság és szándékosság problémáját: az elpirulást (63–65). Ezzel kapcsolatban azt állítja, hogy a pirulás természetesen *jelentheti* a szégyenemet, ám nem mondhatjuk a szégyenem *kifejezésének*, mivel ab ovo nem lehet szándékos. Ez azt sugallja, hogy az olyan testi reakciók, amelyekkel kapcsolatban fel sem merülhet a szándékosság kérdése, ki vannak zárva a kifejezések köréből. Ezt az állítást több szempontból is vitatom. Először is nem látom a különbséget az önkéntelen gesztusok (a szemöldökráncolás mint a harag, a hirtelen kézmozdulat mint az idegesség kifejezése) – amelyekről Rónai András elismeri, hogy lehetnek kifejezések – és a pirulás között. Igaz, hogy előbbiekre szándékosan is képes vagyok, miközben elpirulni nem tudok akaratlagosan, de *mint haragom vagy idegességem kifejezői* ezek éppúgy önkéntelenek, mint a pirulás. Semmivel sem kevésbé értelmetlen azt mondani, hogy hirtelen kézmozdulatommal idegességemet *fejeztem ki*, mint hogy arcpirulásommal *szégyenemet fejeztem ki*. Viszont mindkét esetben mondhatom, hogy *ez* vagy *az fejeződött ki* bennük. Világos természetesen, hogy valamilyen módon ki kell zárni a kifejezés köréből az olyan testi megnyilvánulásokat, mint például a bárányhimlőt jelző piros pettyek az arcon. A megvitathatóság azonban véleményem szerint jobb kritériuma annak, hogy valami kifejezés lehet-e vagy sem, mint a lehetséges szándékosság: ha egy megnyilvánulással kapcsolatban értelmesen felvethető, hogy mit

jelent (mi fejeződik ki benne), akkor arról mondhatjuk, hogy kifejezés volt. Ezt a kritériumot egyébként maga a szerző veti fel, ám azonnal el is utasítja azzal, hogy a megvitathatóság a jelentés viselkedésnek is jellemzője (65). Ez igaz, ámde kifejezés és jelentés viselkedés között máshol húzódik a határ: a jelentés viselkedés abban különbözik a kifejezéstől, hogy utóbbi egy interszjektív térben megy végbe (92).

Nyilvánvaló persze, hogy mélyebb problémáról van itt szó, mint hogy egy bizonyos jelenséget (elpirulás) tekinthetünk-e kifejezésnek vagy sem. Rónai András a pirulás kapcsán azzal küzd – és ez a birkózás tetten is érhető a szövegben –, hogy bármennyire ki vagyok szolgáltatva mint kifejező (a másiknak, a testemnek, a tudattalanomnak, a nyelv lehetőségeinek), mégsem pusztá elszenvedője vagyok a kifejezésnek. Ahogy fogalmaz, a kifejezés több, „mint a másik tekintetének, jelentésadásának való kitettséggel: felkínálkozás. E többlet abban ragadható meg, hogy a kifejezés önmagára vonatkozik: kifejezem, hogy kifejezek – még ha ezt fenomenálisan, pozitívan nem is lehet minden kifejezésben felmutatni” (93). Ezzel teljes mértékben egyetértve annyit tennék még hozzá, hogy véleményem szerint ez a felkínálkozás az önmagára vonatkoztatás formájában akkor és azáltal történik, amikor részesévé válok egy interszjektív szituációnak. Ettől kezdve elfogadom (persze hallgatólagosan), hogy minden olyan megnyilvánulásom kifejezéssé lehet, amelynek értelméről vitát lehet folytatni (tehát elpirulásom is). Ettől még természetesen bármiről kiderülhet, hogy mégsem volt kifejezés, ha a megvitatás során meg tudom erről győzni a másikat. Ebből a perspektívából egyébként új megvilágításba kerül az a passzivitás is, amelyről korábban, a kifejezés aszimmetriája kapcsán esett szó. Úgy tűnik ugyanis, hogy kifejező-voltom – minthogy az interszjektív térbe való

belépéssel jön létre – valamiféle aktivitást (néha csak a beleegyezés, elfogadás, elismerés értelmében) mégiscsak feltételez. Ennek igazolása és pontos elemzése azonban már szétfeszítené e recenzió kereteit.

Még egy fontos és egyúttal komoly lehetőségeket magában rejtő megkülönböztetésről szeretnék néhány szót ejteni a továbbiakban: „alakuló kifejezés” és „a kifejezés mint kész tény” szembeállításáról. A könyv első részének kétharmadánál járva ugyanis kiderül, hogy mindaz, amit eddig a kifejezésről megtudtunk, tulajdonképpen annak csak egyik aspektusára vonatkozik, az alakuló kifejezésre; arra, amelyik az interszjektív térben létezik, és folyamatosan ki van téve a változásnak, hiszen a másik rákérdézhet, kétségbe vonhatja, én pedig rábredhetek titkos értelmére, vagy megpróbálhatom kivonni a kifejezések teréből. Cselekedeteim, megnyilvánulásaim és minden, ami kapcsolatos velem (hajviseletem, öltözködésem stb.) ugyanakkor mindig kifejezések a kész tény értelmében, akkor is, ha nem vagyok éppen benne a másikkal közös interszjektív térben. A kifejezésnek mint kész ténynek is megvan azonban a maga interszjektív tere, a nyilvánosság. Ez „egyfajta semleges tér, *elvben egyenrangú pozíciók összessége*, amelyek egyetlen másikhoz sem köthetőek, de bárki elfoglalhatja és el is foglalja őket, csakúgy, mint én magam” (77).

Rónai András egy szellemes példával is érzékelteti a megkülönböztetés lényegét.

Felhevülve, szélesen gesztikulálva magyarázok valamit Antalnak: számára ez kifejezés, amely alakulhat, gesztikulációm jelentheti például azt, hogy felbosszantott, vagy azt, hogy lázba hozott a téma stb. Messziről lát minket Béla, közös ismerősünk; amikor legközelebb beszélek vele, szóba hozza, hogy látta, hogy mennyire mérges voltam a múltkor Antalra; elmagyarázom neki, hogy

csak felhevülten magyaráztam, beszélgetésünk témája hozott lázba – ekkor viselkedésem jelentéséről van szó. Egy ismeretlen, akinek nincs köze egyikőnkhez sem, lát minket – azt a *következtetést* vonja le, hogy két középkorú férfi vitatkozik, egyikük tipikus frusztrált budapestiként önti ki éppen a mérget, amúgy is ideges fajtának tűnik. Az esetről készült felvételt – miért is ne? – jóval később elemezve a huszonegyedik század elejének jellegzetes kommunikációs stílusának jegyeit keresik, öltözékünk sajátosságait és ezek jelentéseit próbálják megfejteni stb. Ugyanaz a cselekvés először kifejezésként, másodsor jelentéssel viselkedésként értelmeződik, az utóbbi két esetben pedig kész ténynek minősül, amely különféle kontextusú és érdekű értelmezésekre ad alkalmat. (77–78.)

Noha a példából egyértelműen kiderül, hogy a szerző a jelentéssel viselkedést és a kifejezést mint kész tényt egymástól is elkülöníti, az a meglátásom, hogy a valódi határvonal az alakuló kifejezés és e két másik között húzódik. Hiszen a döntő különbség az, hogy cselekvésem Antal nézőpontjából a közös interszjektív térben zajlott, s mint ilyen (alakuló) kifejezés volt, miközben Béla, a beszélgetés ismeretlen tanúja és a kommunikációtörténész egyaránt ki voltak zárva ebből a térből. Számukra csak viselkedésem jelentésének megfejtése, értelmezése maradt, akkor is, ha ehhez Bélának eleve sokkal több információ állt rendelkezésére (ismerősöm lévén), s amelyet még bővíthetett is azáltal, hogy utólag rákérdezett. Ám ez a lehetőség a lényegi szempontból, abból, hogy az eredeti interszjektív szituációból kimaradt, nem teszi a helyzetét kitüntetetté a másik két „tanúhoz” képest. Ebből a nézőpontból viszont az a „szélső eset” (79), amikor az egykori kifejező már halott, sem látszik

olyan egyszerűnek. Hiszen annak ellenére, hogy a megvitatás lehetősége már senki számára nem adott, mégis különbséget jelent, hogy valaki résztvevője volt-e annak a bizonyos megnyilvánulásnak (neki szólt-e), vagy pedig mint külső szemlélő szerzett róla tudomást. Az első esetben alakuló kifejezés *volt* számára, de már nem tud alakulni, tehát kész tény *lett*, a másodikban *elëve* kész tény volt, és ez nem változott az illető halálával.

Valójában mintha kétféle szempont keveredne itt: megnyilvánulásom akkor kész tény, ha nem megvitatható, de a megvitathatatlanság háttérben az is állhat, hogy a másik eleve nem volt benne az interszjektív térben, illetve az is, hogy benne volt ugyan, de valami miatt (meghalok vagy megszakad a kapcsolat közöttünk) lehetetlenné válik a kommunikáció. Mindezek fényében kicsit másként alakítanám a fogalmi mezőt: kifejezésnek nevezném (ahogy Rónai András is teszi egészen a most tárgyalt fejezetig) azt a megnyilvánulást, amely a másik által megnyitott interszjektív térben megy végbe, ezen belül pedig alakuló kifejezésnek azt, amelynél még fennáll a megvitatás lehetősége, lezárt kifejezésnek pedig azt, ahol már nem. Ugyanezt a megnyilvánulást jelentéssel viselkedésnek mondanám bármiféle külső szemlélő nézőpontjából. Ebben a terminológiában a fő határt az interszjektív viszonyok különbözősége jelöli ki: aki belül van a kommunikáció terén, annak a számára megnyilvánulásom kifejezés, aki kívül, annak jelentéssel viselkedés. Másodlagos szemponttá válik viszont a kifejezés alakíthatósága.

Úgy gondolom, hogy a fogalmaknak ez az átstrukturálása nem árt, hanem talán még hasznára is van a szerző céljainak. Hiszen a kifejezés két aspektusának (alakuló kifejezés, a kifejezés mint kész tény) bevezetése – ha jól látom – egyrészt arra szolgál, hogy a kifejezés különféle fajtáit

(szóbeli, írásos) osztályozza aszerint, „hogymelyik egyes formákban melyik aspektus mennyire domináns” (79). Másrészt számot akar adni azokról az esetekről, amikor a másiknak szóló kifejezés sajátos kölcsönhatásban és feszültségben áll a nyilvánosságnak szólóval. Rónai András két példát említ: az „online magánélet” összekeveredését az „online nyilvánossággal”, illetve a sztárok (celebek) széles nyilvánosság előtt zajló életét (79–81). Mindkét esetben arról van szó, hogy a meghatározott másiknak szóló kifejezés (alakuló kifejezés) egyúttal automatikusan (vagy sejtetően) megjelenik bizonyos külső szemlélők számára is (kifejezés mint kész tény), ez pedig nyilvánvalóan befolyásolja a kifejezőt, aki így egyszerre manipulálhatja a nyilvánosságot, ugyanakkor ki is van neki szolgáltatva. Teljesen egyetértek a szerzővel abban, hogy egyrészt ez a jelenség – a kifejezés két aspektusa, az alakuló és a kész tény (vagy a javasolt terminológia alapján: kifejezés és jelentéssel viselkedés) közötti játék – a kommunikáció hagyományos formáinál is létezik, másrészt hogy ez bizonyítja a kifejezés (avagy a kifejezés és a jelentéssel viselkedés) kettősségét és levezethetlenségüket egymásból. Ám éppen mivel ennek a játéktérnek a megnyílásához elég, hogy a másikkal közös interszjektív térben megjelenjen egy harmadik, úgy vélem, hogy a kifejezés második aspektusát nem kell a semleges külső szemlélőkből álló nyilvánossághoz kötni. Hiszen már akkor is megváltozhat kifejezésem, miközben Antallal beszélgetek, ha észreveszem a távolabbról figyelő Bélát, és ez lényegileg ugyanaz a jelenség, mint amikor a sztárok a „magánéletüket” rajongóik virtuális (de ettől nem kevésbé kandi) tekintete előtt élik.

Kézenfekvő feltételezésnek tűnik, hogy Rónai András könyvének gondolat-

menetében a kifejezés mint kész tény és a nyilvánosság nagyjából azt a helyet tölti be, mint „a harmadik” fogalma Lévinasnál és a hozzá kapcsolódó fenomenológusoknál (például Waldenfels, Tengelyi). Ez azonban azért nem teljesen igaz, mert a második részben, amikor a Lévinas-elemzés során kitér a harmadik problémájára, és megpróbálja azt „a Mondás *mint kifejezés*” szempontjából szemügyre venni, akkor világgossá teszi, hogy számára a lévinasi harmadik *az interszjektív szituációban megjelenő* (vagy eleve benne levő) harmadik (144–145). Az a harmadik viszont, aki a kifejezés második aspektusa és a nyilvánosság kapcsán bukkan fel, *kívül áll* az (alakuló) kifejezés terén. Úgy tűnik, a szerző nagyobb jelentőséget tulajdonít az utóbbinak, szerintem azonban fontos lenne közelebbről megvizsgálni azt is, hogy a „belső” harmadik miként változtatja meg a kifejezést. Az is érdekes problémának tűnik, hogy a kétféle (belső és külső) harmadik hatása között van-e összefüggés.

Mindez azt mutatja, hogy Rónai András könyve olyan utat nyit meg a kifejezés filozófiai vizsgálata számára, amelyen mások is követhetik őt: elemzései, fogalmi megkülönböztetései további kutatásra inspirálnak. Ez elsősorban fenomenológia-felfogásának köszönhető, amelyet a „filozófiai aprómunka” komolyan vétele jellemez (8). Szerzőnk nem az olyan nagyszabású feladatok vonzzák, mint az „etika mint első filozófia” (Lévinas), „az adódás fenomenológiája” (Marion) vagy egy „fenomenológiai metafizika” (Tengelyi) megalkotása, hanem egy olyan – Dominique Janicaud kifejezésével – „minimalista” fenomenológia keretein belül gondolkodik, amely saját határainak tudatában a mindennapi tapasztalatainkat szeretné mélyebben megérteni. És ez sikerül is neki.

Affektivitás a kora újkori filozófiában

Boros Gábor – Szalai Judit – Tóth Olivér István (szerk.)

The Concept of Affectivity in Early Modern Philosophy.

Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 2017. 293 oldal

Az utóbbi évtizedekben az affektivitás a filozófia legkülönbözőbb területeinek vált kutatói fókuszpontjává, s időközben más tudományokkal is kialakultak az interdiszciplináris együttműködés módozatai. Az érzelemfilozófia iránt érdeklődőknek ezúttal a Kora Újkori Filozófiatörténeti Műhely 2017 őszi székén megjelent legújabb kötetét szeretném a figyelmébe ajánlani, amelyet Boros Gábor, Szalai Judit és Tóth Olivér István szerkesztettek.

Les cinq sens et les quatre éléments, magyarra fordítva: *Az öt érzék és a négy elem* a címe a borítót ihlető 1627-es francia barokk csendéletnek. Jacques Linard festményének témája, az érzékek és elemek allegorikus ábrázolása, mely Descartes és Spinoza idején élte virágkorát, rendkívül jól kifejezi a kötetben megjelenő korszakot. A 17. században még nem létezett mai értelemben vett realista és naturalista ábrázolás, ezért a kép műfaji sajátosságainak eszközével: a *vanitas* (memento mori) és *quodlibet* (tetszés szerinti elrendezést adó) motívumokkal (a tér megnyitására és a fényképszerű dokumentálásra használt *trompe l'oeil* hatással együtt) a valóság (méltóságot, ritkább esetben humort, iróniát sugárzó) ábrázolása nem egyéb, mint a művészet által megjelenített szimbólum.

A borítóképen látható színes virágcsokor, reneszánsz lant, nyitott kotta, gránátalma, tükkör, kártyalapok, pénzérmék, madártoll látványa felidézi mind az öt érzéket (a látás, hallás, tapintás, ízlés, szaglás érzékét), alapvető mondanivalója mégis túlmutat az anyagszerűség érzékeltetésén. A hétköznapi létből vett tárgyak megjelenítésének erkölcsi alapelvekre visszautaló jellege, egész pontosan morálteológiai üzenete van. A léleknek is szól, de az, ami az ábrázolton túlmutat, csak az érzelmeinken keresztül válik hozzáférhetővé. A képpel szemben az affektivitás megértésünk végbemenésének módja, megérteni ugyanis annyi, mint bevonódni a kép világába, érintettnek lenni, amit a hermeneutika nyelvén Gadamer a 20. században például a játék fenomenjén keresztül ír le a művészetek vonatkozásában.

Nem szeretnék hosszan elidőzni a borítóképnél, azért emeltem ki a kötet számára kulcsként, mert nem elszigetelt festészeti jelenségről van szó, hanem olyasmiről, ami a 17. században reprezentatív. Az érzékek, érzékszervi tapasztalatok önmagán túlmutató ábrázolása nem csupán a festészetben kerül előtérbe, hanem a filozófiai gondolkodás is fokozott érdeklődést mutat a fiziológiai kérdések, ezzel együtt a test

* A recenzió megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH PD 121045 számú pályázata támogatta.

és lélek egymásra hatásának problémái iránt, összességében az iránt, amit ezen összefüggés keresztmetszetében elsőként Descartes *A lélek szenvedélyeiben* (1649) *passionnak*, Spinoza az *Etikában* (1675) *affectionnak* és Pascal a *Gondolatokban* (1670) *sentiment*-nek nevezett. Annak felismeréséről van szó, hogy számos más filozófiai kérdés, többek között a racionalitással, a tudással és az erkölcsiséggel kapcsolatos problémák megválaszolása sem lehetséges az affektív dimenzió megértése nélkül.

A kora újkorban az affektusok természetesen még nem azonosak a ma ismert emberi érzelmekkel, Spinoza sem tett egyenlőségjelet közöttük. Világviszonyunk elemi szinten jelentkező affektív jellegét nehéz volna egyetlen fogalommal lefordítani. Mindvégig megőrizte a maga nem teljesen körvonalazható jelentéstartományát. Szemantikai sokszínűsége magában foglalja az affektus, hangulat, hangoltság, rezonancia, szenzibilitás, érzet, érzés, érzelem, emóció, rezdülés, kedély, szenvedély, hatás és hatáselszenvedés, átélés, szimpátia mozzanatait, s talán őrzi azt az átfogó fenoménmezőt is, hogy csak az nyílik meg számunkra a világon, aminek a létünkben affektivitása van, kapcsolódni, megérteni vagy akár megismerni másként aligha tudunk. E gazdag kontextus elegendő tágasságot biztosít a fogalom egészen különböző összefüggésekben való használatához, s oly sokféleképpen bejárhatók az utak, hogy igen sok múlik azon, mi válik releváns szemponttá. E tekintetben a kötet szerkesztői részéről kitűnő választás volt az affektivitást olyan interpretációs keretnek tekinteni, amely lehetővé teszi a kora újkorra jellemző hagyományos sztereotípiák árnyalását vagy leépítését, különösen a „racionalizmus” és „empirizmus” közötti distinkció tarthatatlanságának új módon való bemutatásával.

Ennek is köszönhető, hogy nem egyszerűen a kötet előzményét jelentő (2016.

október 14–15-én az első, *Budapest Seminar in Early Modern Philosophy* címmel megrendezett) angol nyelvű műhelykonferencia anyagait olvashatjuk, hanem olyan (referált) szakkönyv született, amely az affektivitás tengelyén új perspektívából világítja meg a kora újkori filozófia 1600 és 1781 közötti időszakát, s ezzel jelzi, hogy mennyire gazdag e kérdéskör tematizálása a 17–18. századi gondolkodásban. A cél mégsem e központi fogalom történeti-szisztematikus áttekintése volt, mivel nemzetközi viszonylatban e téren már léteznek áttekintő összefoglalók,¹ s az elmúlt évtizedben kiterjedt hazai kutatások is folytak a Boros Gáborhoz tartozó kutatócsoport műhelyeiben.² A tizenhét szerzőt összekötő cél ezúttal nem egyszerűen feltérképezni az affektivitásról folytatott kora újkori diszkussziókat, hanem prospektív nézőpontot nyitni különböző jelenkori tradíciók között, megjelenítve a témában rejlő kihívásokat és lehetőségeket, a bennük kibontakozó új perspektívákat is. Módszertanilag az analitikus filozófia és fenomenológia eszköztára mellett a kötet egyéni színezetét az adja, hogy nem hiányzik az érvelésből a középkori filozófiából eredő kifinomult logikai apparátusok alkalmazása, ill. a kora újkori természettudományos (matematikai, fizikai, kémiai vagy orvosi) művek figyelembevétele sem. A tárgyalt gondolkodók között található a neo-sztoi-

¹ Lásd pl. Catherine Newmark: *Passion – Affekt – Gefühl. Philosophische Theorien der Emotionen zwischen Aristoteles und Kant*. Hamburg, Meiner. 2008; Peter Goldie (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Emotion*. Oxford, Oxford University Press. 2010.

² Lásd Boros Gábor: *A szeretet/szerелеm filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 2014; Szalai Judit: *Kortárs angolszász érzeléofilozófia*. Budapest, L'Harmattan. 2013; Boros Gábor – Szalai Judit (szerk.) *Az érzelmek filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, L'Harmattan. 2011.

kus Justus Lipsius, a 17. századból Descartes, Pascal, Spinoza, a 18. századból Berkeley, Hume, Rousseau. Nagyobb tematikai egységek három súlypont körül is körvonalazódnak, összességében mégis kiemelhetők a kötet egészét látenszen strukturáló Spinoza-tanulmányok, melyek egysége tekinthető akár kulcsfejezetnek. Ezt készíti elő egy Descartes-blokk, végül követi egy 18. századi kitekintés a francia-angolszász gondolkodás nagy érzelmeofilozófiai témáira.

A bevezető blokk a reneszánsz idején újjáéledő sztoicizmussal kezdődik. A neo-sztoikus Justus Lipsius (1547–1606) saját műveiben azzal a céllal dolgozta ki a sztoicizmus keresztény interpretációját, hogy egy új szekuláris – a keresztény erkölcsiséget kiegészítő – etika megalapozásával a korszak vallásháborúi idején is átsegítse az embereket életük összeomlással fenyegető nehezebb időszakain. Smrcz Ádám – Charles Taylor *A Secular Age* című könyvével dialógusban – érvel amellett, hogy a kálvinizmus érzelmeofilozófiai nézőpontból releváns részéhez, a megacélozott szív toposzához Lipsius is ragaszkodott, s ez ellentéte az érzelmentesség sztoikus erényének. Lipsius számára a lélek állhatatossága (*constantia*) nem azonos a sztoikus *apatheia*-val, hanem a kálvini spirituális boldogság (*gaudium spirituale*) állapotához kapcsolódik. Az állhatatosság erényének átdolgozott változatához, melyet a test–lélek dualizmusa tesz lehetővé, a megoldást a természetes és nem-természetes érzelmek megkülönböztetése jelenti, ez alapján Lipsius számára a keresztény hit és a sztoikus erény között nincs konfliktus.

Az egyházszakadást követően még a 17. századra is hatással volt a reformáció okozta krízis, a teológiai viták folytatódtak. E kérdéshez kapcsolódva két tanulmány Descartes *Elmélkedései* alapján világítja meg a hétköznapin túlmutató „metafizikai” bizonyosság és a kétely összefüggésé-

ben az affektivitás jelentőségét. Maximilian Kiener a karteziánus kör problémáján keresztül veszi szemügyre a bizonyosság rendje körüli nehézségeket, melyre elsőként a negyedik ellenvetés-sorozat szerzője, Antoine Arnauld figyelt fel. Érvelése szerint a cirkularitás-vád kiküszöbölésénél nehezebb kérdés, hogyan gondolható újra az affektivitás megismerésben játszott szerepe, amennyiben a gondolkodás szituatív, pillanatnyi jellegét komolyan vesszük. Descartes számára a megismerés alapegysége az instanciális megismerési aktus, az intuíció: a *clara et distincta* belátás viszont csak abban a pillanatban jelent elegendő evidencia-kritériumot önmagában, amikor felfogom. A világgal kapcsolatos végső állásfoglalásainkhoz vagy azok megváltoztatásához a belátás pillanatnyi felvillanásai nem elegendőek, alulmaradnak a megszoikás (az érzéki tapasztalatokhoz kötődő bizonyosság) hatalmával szemben. Elménknak a gondolkodás kiterjesztéséhez (avagy a tudás habituális jellegének kialakításához) az emlékezet (és a képzelet) segítségére is szüksége van. Kiener kiemeli, hogy épp ezen a ponton fontos vitába szállni a descartes-i bizonyosság-fogalom pszichológiai interpretációival, ahol az affektivitás ereje kerül előtérbe. Jan Forsman ellenkező irányból közelítve a kétely okának affektivitását vizsgálja az *Elmélkedésekben*, különösen az ítéletek (hiteink és kételeyeink) felfüggesztésével összefüggésben. Amellett érvel, hogy Descartes indirekt doxatikus voluntarista (más szóval inkább *kompatibilista*, mint libertariánus) volt a szabadság tekintetében. Forsman úgy fogalmaz, hogy az akarat „szabadság érzése” az evidenciák affektív erejében nyilvánul meg (39). Értelmezése szerint egy szituációban bárhogyan dönthetek (az akarat indifferens), de a belátásoknak ellenállhatatlan affektív ereje van. Az ellenállhatatlan kényszerítő erő és az akaratszabadság *összhangja* kerül előtérbe, melyet a memó-

ria-argumentum támogat. Forsman szerint Descartes is amellet érvelt Gassendi ellenvetésével szemben és Clerselier-nek küldött levelében, hogy az ítéletek felüggesztése (mentálisan) épp azért nehéz, mert nem pusztán akarati aktus, hanem pillanatnyi-intuitív belátáshoz kötődik, így ahhoz, hogy tartós legyen, szükségem van az emlékezetemre is. A kétely okának affektivitását az emlékezet segít megőrizni.

Az emlékezetnek a megismerés kiterjesztésében játszott pozitív szerepe mellett Descartes viszonya a képzelőerőhöz sokkal ambivalensebb. Hanna Vandenburgsche annak jelentőségét mutatja be, hogy amikor Descartes és Pascal megkülönbözteti egymástól az imaginatív és az intellektuális szeretetet, akkor figyelmeztetnek az emberi szeretet és képzelet összefonódásának veszélyeire, immorális következményeire. Noha a képzelet eltérő szerepet játszik, mindkét gondolkodónál összekapcsolódik a korrupt önszeretettel mint birtokló szeretettel, s az ebből eredő torz önképpel. A tanulmány legnagyobb erénye, hogy szeretet és képzelet viszonyának descartes-i és pascali leírásán keresztül tisztázza, miért játszik pozitív szerepet a képzelet Isten intellektuális szereteténél, illetve mennyiben függ össze a szeretettel a másik ember megbecsülése. Végül Szalai Judit tanulmányában a test és lélek egymásra hatásának értelemfilozófiai vonatkozásai kerülnek előtérbe, amelyek az Erzsébet hercegnőhöz írott kései levelei alapján Descartes-nak a pszichoszomatikus orvoslásról vallott nézeteibe engednek betekintést. Szalai az életmű kontinuitása mellett érvel, amikor bemutatja, hogy Descartes a mechanikus orvoslást bírálva példákon keresztül szemlélteti, mentális állapotunk miként hat a fizikai egészségünkre (80). Azzal, hogy a lélek gyógyítása nagyobb szerepet kap, mint a testé, Descartes nem változtatta meg a korábbi nézőpontját, csak más aspektusából (a gya-

korlati problémák oldaláról) jelenítette azt meg. Szalai érvelése rendkívül meggyőző, s kérdéssé teszi, vajon a descartes-i gondolkodás következményének tekinthető-e, ha a nyugati orvoslás elszakította egymástól a lélek és a test betegségeit. Ezzel együtt fontos hangsúlyt kap az a történeti kontextus, hogy Descartes saját tézise hogyan épít a hellenizmus kori, elsősorban sztoikus szerzők tanaira, s közben hogyan ágyazódik be a 17. századi medicina praxisába, s fejlődik tovább az első és második generációs karteziánus szerzőknél.

A kötet filozófiatörténeti súlypontját alkotó Spinoza-rész nyolc tanulmánya közül az első (Davide Monaco) új megközelítést nyújtja egy régi tomista-scotista hagyományból eredő s a 17. században még népszerű problémának, a *formális és objektív realitás* különbségének, amely Spinozánál döntő szerepet játszott az *Etika* parallelizmus- vagy identitás-tana kidolgozásában (90). Spinoza szerint az elme és a test (a mentális és fizikai, idea és tárgy) ugyanazon valóság két különböző, egymásra visszavezethetetlen aspektusa. E distinkció a szerzőt nem önmagában érdekli, hanem egy metafizikai vízió háttere előtt, melyet visszavezet Descartes-on és Suárezen keresztül Platón *Timaios*jának világgképéig (a démiurgosz-sémáig), s összegzi e mítosz keresztény metafizikába való beépülésének folyamatát. A distinkció újraértelmezésének tétje olyan teológiai vonatkozású kérdések tisztázásában rejlik, mint például a démiurgosz-séma eltörlése. Monaco amellet érvel, hogy Spinoza nézőpontja nem redukálható sem a descartes-i, sem a suárezi felfogásra, mivel Spinozát jobban érdekelt a formális realitás, mint az objektív, s ezért ennek értelemszerűen más lesz a funkciója az *Etika* architektonikája szempontjából is, mint az elődöknél, mivel nem Isten létének bizonyításában alkalmazza, hanem Isten elméje (az isteni értelem kimeríthetetlen hatóképessége,

a *potentia*) szempontjából, valamint e kiindulópontnak végső soron a következményei érdeklik: a véges és végtelen elmében rejülő közös (95 sk.).

Ennek a hatóképességnek a végesben megvalósuló része idézi elő a *conatus*-t, azt, hogy létünkben megmaradni törekszünk. Spinoza e *conatus*-tanának az *Etika* számára levonható konzekvenciáit két tanulmány is tárgyalja. Filip Buyse Spinoza 32. levelét értelmezi, melyet 1665. november 20-án Henry Oldenburnnak, a Royal Society első titkárának küldött. E levél a vérkeringés példáján szemlélteti a természet részeinek (a véges testeknek) az összhangját az egésszel, és a részek közötti koherenciát (összetartozást). Buyse amellett érvel, hogy a koherencia-argumentum korábbi mechanikai modelljét felváltani látszik egy nem mechanikai szemléletmód, s ebben az ingaóra szinkronizációjának Huygens általi felfedezése inspirálta Spinozát. Amikor Huygens felfedezte, hogy két ingaóra egymással szinkronban kezd el járni, e rejtély okát kezdetben „szimpátiának” nevezte, majd mechanikus *kapcsolatnak* (magnetikus hatás) tulajdonította. Ha azonban a szinkronizáció az észlelhetetlen, de valós interferenciából eredő rezgés ritmusának a kiegyenlítődése, akkor analógiát mutat a rezonancia törvényével. Buyse amellett érvel, hogy a rezonancia frekvencia (rezgés-szint) révén keletkező romboló vagy építő hatás, ezzel szemben a szinkronizáció a valóságban az egyensúlyt teremti meg. Azt vizsgálja, hogy a szinkronicitás megfelel Spinoza koherencia-felfogásának, ahol az óra morálteológiai metafora (mint pl. Da Vinci, Kepler, Descartes, Malebranche, Leibniz számára), s jelentősége van annak, hogy Spinoza anticipálta Huygens 1673-as inga-„törvény”-ét. Deleuze nyomán arra is rávilágít, hogy az inga által reprezentált mozgásforma jelképezi, hogy minden testnek van egy saját rezgése, ami individualitásának lényegét alkot-

ja. Spinoza *Etikájának* reflexív affekciói (például a dicsőség, szégyen, önbecsülés, megbánás) olyan affekciók, amelyek révén tudatában vagyunk önmagunknak. Ezek közül Keith Green középpontba állítva az önszeretetet és az öngyűlöletet, egy ezekből eredő problémával: az externalitás és internalitás kérdésével foglalkozik. A filológiai inkonzisztenciák háttérben Green szerint filozófiai probléma áll: Spinoza nem különíti el világosan az internális és externális okokat. E probléma összefügg olyan további kérdésekkel, hogy a reflexív affekció követel-e bármi mást, mint hogy képes vagyok megalkotni önmagam fogalmát? Az ember képes-e ugyanúgy látni önmagát, ahogyan mások látják? Képes-e harmadik személyű én-képpel, a szemlélő nézőpontjával rendelkezni? Kialakulhat-e az öntudata anélkül, hogy mások meg ne erősítenék az én-képét? Képes-e fölé emelkedni annak, ahogyan mások látják? Az írás kiemeli, hogy a reflexív affektusok magukban foglalnak mind internális, mind externális okokat, így Spinoza distinkciója nem azonos a morális autonómia születésének kettős felfogásával.

Spinoza életről és halálról vallott felfogását két írás járja körül. Boros Gábornak a témát rendkívüli érzékenységgel megközelítő kitűnő tanulmánya az európai tradíció kétféle alapirányát: a test fizikai halálának epikureus és a halált spirituális újjászületésként megközelítő platonikus (aszketikus) gondolkodásmódot elevenítve fel, Spinoza *Etikájának* halállal kapcsolatos gondolatait állítja e kétféle felfogás régi nagy vitájának a metszéspontjába. A tanulmány nem lebecsülendő erőnye, hogy a szuicid viselkedésről szóló exkuzus cáfolja, hogy Spinoza célja ezen a ponton pusztán a halál egy külön formájának felállítására volna (147). A többletet a szerző sokkal inkább abban látja, hogy a latin *animus impotens* (a lélek tehetetlensége s az ilyen lelkiület) kifejezés mélyebb rétegén

keresztül a spinozai világlátás gyökereihez jutunk el, ahonnan a halál kérdése már nem redukálható a fizikai test szétesésére. Az öngyilkosság témája ugyanis megnyit „egy szimbolikus helyet” az erény útján elérhető boldogság, a valódi istenszeretethez kapcsolódó vallás és közösség kérdéseihez (149). Ezzel egy időben annak megértéséhez is hozzásegít, hogy Spinoza etikájának pozitív alapzata miért éppen a *conatus essendi* fenoménjében – a létünk fenntartására irányuló természetes törekvésben (*conatus perseverandi in suo esse*) – rejlik. Spinoza e ponton a Pál apostol gondolkodásából (lásd a Kolosszeiekhez írott 3. levél 1–17-et) eredő harmadik nagy (ágostoni–pascali) európai tradíció örökösévé válik (152), amely számára a halál nem csupán a test halálát jelenti, hanem egy radikálisan megváltozott életet is. Az e gondolatmenetből kibontakozó legfontosabb kérdések egyike az, hogy Spinoza szerint miért nem kell félnünk a haláltól. Valamint hogyan lehetséges Pál olvasata, amennyiben Spinoza meditációja nem a halálról elmélkedik, hanem a halálon keresztül az életfeladatként adódó élet folyamatos megújításáról (150). A *homo viator*, akiben az ember minden nap meghal, és az új ember megszületik, Spinoza számára evilági vándor. Ez az élet az *amor Dei intellectualis* (Isten intellektuális szeretetének) horizontján válik lehetővé, mely nem gyakorolható az irigység és a féltékenység érzésével együtt – s abban különbözik a mindennapi gondolkodástól, hogy a halállal kapcsolatban meghaladja az imaginatív utakat (s a bennük rejlő szokásos antropocentrikus illúziókat). Ez azért rendkívül fontos gondolat, mert itt merül fel a társadalomról való elmélkedés (politikai kontextus) szükségessége, mivel Spinozánál a metafizikai értelemben vett közösség szükségképpen hozzátartozik ugyan az ember létezéséhez, de a szenvedés erejét, amely mind a test, mind az elme cselekvőképességét csökkenti, ugyanezen

közösség hatalma határozza meg. A kommunikatív közösség ellehetetlenülésének szituációjában nem tud többé belátás útján megvalósulni a szeretetben való legfőbb jó sem, más szóval a közösség individuumai veszítenek a valódi boldogságra való képességükből, amely az egoizmustól távol álló létükből eredhetne.

Tóth Olivér István azt a kérdést boncolgatja, mennyire koherens Spinoza véges elméről alkotott elképzelése, amennyiben az *Etika* alapján a halál kérdése kétféle nézőpontból is megközelíthető. Míg az *Etika* ötödik részében Spinoza fejtegetései az elme örökkévaló részéről szólnak, addig ezzel ellentétesnek tűnik a mű második részében kibontakozó filozófiai program, amely az identitástan felől közelít a halál kérdéséhez. A tanulmány néhány kortárs interpretációval ellentétben amellett érvel, hogy Spinoza affektív ideafelfogása nem cáfolja etikai intellektualizmusát. A tanulmány arra fókuszál, hogy Spinoza nem tudja bizonyítani az ember szükség-szerű halálát; erre utalnak azok a megoldhatatlannak tűnő értelmezési nehézségek is, amelyekkel Spinoza az emberi lét szükség-szerű végességének tárgyalása során találkozunk. Majd bemutatja, hogy Spinozának vagy fel kell adnia a *conatus*-tant, vagy el kell fogadnia, hogy az ember halhatatlanná válhat. Az értelmezés újszerűsége abban mutatkozik meg, hogy Spinoza filozófiáját nem pusztán a descartes-i örökséghez kapcsolja, hanem a középkori elme-filozófia arab–zsidó bölcseletének forrásai felől is megpróbálja értelmezni.

Brian Glenney a tévedések forrását elemzi affektivitás és megismerés viszonyában. Kiindulópontja Spinoza észlelés-elmélete, különösen az *Etika* negyedik részében található példa a Nap képzeti képeről (közelinek látjuk az égen), amely, mint az optikai csalódások tipikus esete, Glenney szerint megelőlegezi a geometria területén később leírt Müller–Lyer-illú-

ziót és a gibsoni affordancia pszichológiai gondolatát (175 sk.). Spinoza kiterjeszti az analógiát minden más képzeleti képre is, amely megtéveszti az elmét. Mivel az ideák affektív ereje szabja meg, milyen szerepük lesz hiteink és cselekvéseink tekintetében, azaz Spinoza az ideák affektivitásával magyarázza a tévedés forrását, ezért a probléma az, hogy az elme a megtévesztéssel szemben tehetetlennek tűnik. Egy nagyobb affektív erejű ártalmas (inadekvát) idea legyőzheti a gyengébb affektív erejű adekvát ideát is. Glenney azt mutatja be, hogy az inadekvát-perceptív ideák nem csupán affektusok, hanem hitek is, majd a hitek tagolt interpretációján keresztül amellet érvel, hogy Spinozánál a tévedések forrása nem az észlelés, hanem a hit, így felülvizsgálhatjuk, sőt megújíthatjuk hiteinket ideáink rendszerének fényében.

Két írásban a *Teológiai-politikai tanulmány* egyéni hangvételű, érdekes tárgyalásával találkozhatunk, abból a nézőpontból, hogy Spinoza politikafilozófiai programja milyen módon hangolható össze az *Etika* moráleteológiai nézőpontjával. Bagi Zsolt Spinoza szabadságfogalmát (amely autonómiaként nem zárja ki a szükségyszerűséget) az emancipáció filozófiájaként mutatja be, mivel mind egyéni, mind közösségi szinten a „felhatalmazás” (*empowerment*) elvén: az egyén cselekvőképességének erősítésén, erőforrásainak felszabadításán alapul. Bagi szerint jól ismert tény, hogy Spinoza *Etikájának* ötödik részében középponti szerepet kap az elme hatóképességének (*potentia*) felszabadítása, vagyis a gondolat emancipációja, ám kevésbé ismert, hogy Spinoza politikafilozófiája kulcsot ad az emancipáció másik formájához, az affektív test felszabadításához is. Bagi amellet érvel, hogy Spinoza elveti a kizárólag ész által vezetett társadalom gondolatát, mivel az affektív test felszabadítása nem az ész útján történik, hanem az embernek a poli-

tikai közösségbe való affektív integrációja vezethet politikai emancipációhoz.

Christopher Davidson esztétikai céllal fordul Spinozához: az *Etika* egészségfogalma és a *Teológiai-politikai tanulmány* próféciafogalma alapján vázolja fel, hogy Spinoza művészetre vonatkozó utalásai filozófiájának olyan kulcsfogalmaihoz kapcsolódnak, amelyek alapján nem a szép és a rít szokásos esztétikai alapkategóriái lesznek meghatározóak, hanem azok az affektív módok, melyek érthetővé teszik a művészet hallgatóságra gyakorolt hatását, a szociális világ egészét átfogó és strukturáló jellegét Mózes korától egészen a kortárs zenei szubkultúrákig. Kiemelve, hogy a zenének volt döntő szerepe az affektivitás szempontjából a holland aranykor idején élt Spinoza számára, aki nagy erudícióval rendelkezett az irodalom és a festészet területén is, Davidson elsődleges célja a művészetnek megjeleníteni azokat a politikai vonatkozásait, amelyek a ma létező kultúrákra nézve is érvényesek.

Az utolsó blokkban a fent említettek mellett olvashatunk még arról, hogy az érzelmek fontos szerepet kapnak Berkeley morálfilozófiájában. Bartha Dávid az elutasító nézőpontokkal szemben amellet érvel, hogy Berkeley és a keresztény tradíció szerint léteznek olyan érzelmek vagy isteni szenvedélyek (*divine passions*) (235), amelyekkel az embernek rendelkeznie kell a jó élethez, mivel ezek döntőek a morális érzék és a testi jólétünk számára. Nagyon érdekes annak tárgyalása, hogy Berkeley-nál az érzelmek milyen szerepet játszanak az isteni gondviselés, valamint az istenképeség határainak tapasztalatában. Továbbá két Hume-tanulmány részletesen foglalkozik a hit és szimpátia (könyörület) szoros kapcsolatával, s ennek kapcsán Dan O’Brien az igazolt és igazolatlan hitek kérdését járja körül. O’Brien szerint szimpátia útján is szerethetünk hiteket, de annak igazolásához, hogy az ily-

módon szerzett hit egyáltalán problematikus-e, többet kell tudnunk a benne rejlő mechanizmusokról. A tanulmány e kérdésre keresi a választ, s a hit evidencia alapú interpretációjával szemben az asszociatív alapú mellett érvel. Hans D. Muller pedig azzal a kihívással néz szembe, hogy miként képes Hume egy érzelem alapú etika esetében kivédeni a részrehajlás kantai kritikáját, és megfelelni a pártatlanság követelményének. Külön kiemelendő Olay Csaba tanulmánya, amely a kritikai társadalomfilozófia egyik klasszikus kérdését, az *elidegenedés* fenoménjét tárgyalja új szemszögből, amennyiben kimutatja, hogy ez az emberi létezés elemi szintű diszpozíciójaként kezdettől fogva releváns az érzelemfilozófia szempontjából. E hagyományban, ahol máig Hegel, Marx és követőinek megközelítése az irányadó, Olay azt a kérdést járja körül, hogy már Rousseau-nál is jelen van e tradicionális elidegenedés-fogalom több mozzanata, de az elidegenedés lényegesen más szerkezetű, mint a marxi tradícióban, mivel e tradíció „szemantikai magja, nevezetesen *valami idegenné válása* valaki számára, nem felel meg teljesen Rousseau alapproblémájának”, az „idegenség” kategóriája helyett Rousseau-nál ugyanis az

emberek közötti „egyenlőtlenség” szolgál kiindulópontul (271). A birtoklás – elvesztés – (potenciális) visszanyerés marxi sémájával szemben Rousseau-nál létező állapotként csak két alak található: a hipotetikus birtoklás–elvesztés, így a nem elidegenedett viszonyok eltérő rousseau-i (a múltbeli természetes állapot) és marxi értelmezésével (jövőben elérendő állapot) találkozhatunk.

Ezen a helyen nincs mód a kötet szűk keresztmetszeténél többet ismertetni. Lehetne kritikai szempontokat találni (például nem minden tanulmány érvelése egyformán letisztult s meggyőző), de ez esetben (a cél nem elvi viták lefolytatása) érdekesebb a kötet gondolati gazdagságát és az általa megnyitott perspektívát szemlélni, amely teljesen átírja a 17–18. századról bennünk élő szokásos képet. A *Personal Identity* címmel már megrendezett második (2017. október 26–27.) és a *Natural Right and Natural Emotions* címmel szerveződő harmadik budapesti szeminárium (2018. október 8–9.) anyagát látva reméljük, lesz folytatása, s ez csupán a kezdet. *Just the beginning!* Ebben az értelemben, a kötet a kora újkori filozófiatörténet meghatározó állomása, egyfajta mérföldkő lehet az elkövetkezendő évek számára.

A Magyar Filozófiai Szemle bibliográfiája 2018

Összeállította: Lengyel Zsuzsanna Mariann

A válogatás a könyvkiadók kínálata és az Országos Széchényi
Könyvtár online adatbázisa alapján, a teljesség igénye nélkül készült.

MAGYAR SZERZŐK IDEGEN NYELVEN

- Benedek András – Nyíri Kristóf (szerk.) 2019. *Vision Fulfilled: The Victory of the Pictorial Turn*. Budapest, Hungarian Academy of Sciences – Budapest University of Technology and Economics. 289 p.
- Boros Gábor 2018. 爱的概念 (The Concepts of Love) Ford. Shubo Wu. Sanghaj, Shanghai People's Press. 168 p.
- Görbe Tamás – Halász Hajnalka – Hegedűs Rita – Lőrincz Csongor (szerk.) 2018. *Übersetzungsereignisse: Kultur, Wissenschaft, Geschichte. 100 Jahre Hungarologie in Berlin*. Wien, Praesens. 330 p.
- Halász Hajnalka – Lőrincz Csongor (szerk.) 2019. *Sprachmedialität: Verflechtungen von Sprach- und Medienbegriffen*. Bielefeld, Transcript Verlag. 400 p.
- Heller Ágnes 2018. *Was ist komisch?: Kunst, Literatur, Leben und die unsterbliche Komödie*. Wien–Hamburg, Edition Konturen. 272 p.
- Hörcher Ferenc – Thomas Lorman (szerk.) 2018. *A History of the Hungarian Constitution. Law, Government and Political Culture in Central Europe*. (International Library of Historical Studies.) New York – London, I. B. Tauris. 256 p.
- Kelemen János – Alain Contat (szerk.) 2017. *Comprensione, conoscenza e fede in Dante*. Róma, IF Press. 301 p.
- Király V. István 2018. *Time-ings and Question-Points: An Ontological and Existential Analyses*. Saarbrücken, Lambert Academic Publishing (LAP). 89 p.
- Nagy József – Isabella Von Treskow – Lorenzo Marmiroli – Vanessa Martore (szerk.) 2018. *Guerre, conflitti, violenza: La cultura dell'odio dal Novecento fino all'11 settembre*. Firenze, Franco Cesati Editore. 166 p.
- Olay Csaba (szerk.) 2019. *Öffentlichkeit und Partizipation: Zwei Schlüsselbegriffe demokratischer Praxis*. Freiburg, Karl Alber. 288 p.
- Rózsa Erzsébet – Paul Cobben – Christoph Jamme (szerk.) 2018. *Geist Heute: Annäherungen an Traditionen der deutschen Philosophie*. Paderborn, Wilhelm Fink Verlag. 147 p.
- Ryynänen, Max – Somhegyi Zoltán 2018. *Learning from Decay. Essays on the Aesthetics of Architectural Dereliction and Its Consumption*. Berlin, Peter Lang. 117 p.
- Somhegyi Zoltán (szerk.) 2017. *Retracing the Past. Historical Continuity in Aesthetics from a Global Perspective*. (International Yearbook of Aesthetics; 19.) Santa Cruz, International Association for Aesthetics (IAA). 256 p.
- Szilágyi-Gál Mihály 2017. *Hannah Arendt and Friedrich Schiller on Kant's Aesthetics: The Public Character of the Beautiful*. Frankfurt am Main, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften. 165 p.
- Teller Katalin – Alexandra Millner (szerk.) 2018. *Transdifferenz und Transkulturalität: Migration und Alterität in den Literaturen und Kulturen Österreich-Ungarns*. Bielefeld, Transcript Verlag. 452 p.
- Vető Miklós 2018. *De Budapest à Paris (1936–1957). Postface sur les soixante années suiv-*

- antes*. (Ouverture Philosophique.) Paris, L'Harmattan. 210 p.
- Vető Miklós 2018. *Fénelon, penseur de la volonté: Lecture spirituelle d'un philosophe*. (Ouverture Philosophique.) Paris, L'Harmattan. 328 p.
- Vető Miklós 2018. *The Expansion of Metaphysics*. Ford. William C. Hackett. Előszó David Carr. (Cascade Books.) Eugene/OR, Wipf and Stock. 384 p.
- Vető Miklós 2018. *Von Kant zu Schelling: Die beiden Wege des Deutschen Idealismus (German Edition)*. Ford. Hans-Dieter Gondek. Berlin, De Gruyter. 1100 p.
- MAGYARUL MEGJELENT
FILOZÓFIAI SZAKIRODALOM
- Antal Attila – Földes György – Kiss Viktor (szerk.) 2018. *Marx – Interpretációk, irányzatok, iskolák*. Budapest, Napvilág – Politikatörténeti Intézet. 419 p.
- Angyalosi Gergely 2018. *Dekonstrukció és esztétika*. Pécs, Kronosz. 186 p.
- Bagyinszki Ágoston – Mészáros Lukács (szerk.) 2018. *Apóriák: természettudomány és teológia párbeszédben*. (Sensus Fidei Fidelium; 7.) Budapest, L'Harmattan – Sapientia.
- Bakos Gergely 2018. *Causa Laetitia – Utak egy szapienciális gondolkodás felé*. (Amici Sapientiae; 3.) Budapest, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola. 286 p.
- Bernáth László 2018. *Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája*. Budapest, L'Harmattan.
- Bernáth László – Márton Miklós (szerk.) 2018. *Tudomány vagy tapasztalat? A fenomenológia és a naturalizmus szerepe a filozófiai elméletalkotásban*. Budapest, Fakultás Könyvkiadó.
- Bodor Mária Anna 2018. *A szubjektumtól az egzisztenciáig – A szellem*. Budapest, Kairosz. 471 p.
- Bogdanov Edit – Székely László (szerk.) 2018. *Észlelés és fantázia – Válogatás Palágyi Menyhért írásából*. Budapest, Gondolat Kiadói Kör. 420 p.
- Borbély Gábor 2018. *A lehetetlen másolatai. A vallásfilozófia alapjai*. Budapest, Osiris. 217 p.
- Boros Gábor 2018. *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest, Akadémiai. 272 p.
- Boros János 2018. *Immanuel Kant*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont. 477 p.
- Cseke Ákos 2018. *Nem halhatsz meg*. Budapest, Kortárs. 350 p.
- Demeter M. Attila 2018. *Korunk politikai filozófiája*. Pro Philosophia – Egyetemi Műhely. 357 p.
- Fabiny Tibor (szerk.) 2018. *A lutheri reformáció 500 éves öröksége*. Budapest, Luther Kiadó. 252 p.
- Fáber Ágoston 2018. *Pierre Bourdieu: elmélet és politika*. Budapest, Napvilág. 362 p.
- Farkas Szilárd – Szemes Péter – Zóka Péter (szerk.) 2018. *Hamvas 120: Tanulmánykötet Hamvas Béla tiszteletére*. Budapest, TIT Studio Egyesület. 125 p.
- Fazakas Sándor 2017. *Vétkezünk. Egyház a történelmi és társadalmi bűnösszefüggések rendszerében*. (Ad Marginem.) Budapest, L'Harmattan.
- Frenyó Zoltán 2018. *Prohászka Ottokár és a keresztény nemzeti újjászületés*. Budapest, Kairosz. 284 p.
- Frenyó Zoltán 2018. *Szent Ágoston és az augustinizmus*. Budapest, Szent István Társulat. 446 p.
- Gábor György 2018. *Nem félsz book*. Budapest, Ab ovo. 240 p.
- Garaczi Imre – Hudra Árpád (szerk.) 2017. *Fogalmak harca: írások a 70 éves Kiss Endre tiszteletére*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. 479 p.
- Görföl Tibor 2018. *A kritika hangja és a valóság szeretete – A kereszténység korunk európai kultúrájában*. Budapest, Gondolat. 200 p.
- György Péter 2018. *Faustus Afrikában: Szerződés a valósággal*. Budapest, Magvető. 324 p.
- Gyulai Éva – Tasi Réka (szerk.) 2018. *Reformatio nostra – Protestáns szellemi műhelyek: Tanulmányok*. Miskolc, MTA Miskolci Területi Bizottsága. 189 p.
- Heidl György – Xeravits Géza 2018. „*Sebeiben van gyógyulásunk*”: Xeravits Géza te-

- ológussal beszélget* Heidl György. Budapest, Kairosz. 88 p.
- Heller Ágnes 2018. *Olvasónapló 2017–2018*. Budapest, Múlt és Jövő. 232 p.
- Hévizi Ottó 2018. *A Liget, a Sétány, a Csarnok és a Kert. A filozófia színterei*. MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – Kalligram. 272 p.
- Hidas Zoltán 2018. *Törékeny értelemvilágaink – A világalakítás rendje és szabadsága*. (Conditio humana; 5.) Budapest, Gondolat. 404 p.
- Hörcher Ferenc 2018. *A szelídek városa*. Budapest, Orpheusz. 119 p.
- Indries Krisztián – Szummer Csaba 2018. *Freud és a felkelő nap országa*. (Károli könyvek – Monográfia.) Budapest, L'Harmattan, 230 p.
- Kállay Géza 2018. *Mondhatunk-e többet? Nyelv, irodalom, filozófia*. Budapest, Liget Műhely Alapítvány. 354 p.
- Kelemen János 2018. *Lukács György racionalizmusa*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 140 p.
- Kis János 2017. *A politika mint erkölcsi probléma*. Budapest, Kalligram. 566 p.
- Kiss Endre 2017. *A zsidó modernizáció filozófiai fei*. Budapest, Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem (ORZSE). 149 p.
- Kiss Endre (szerk.) 2017. *A zsidó modernizáció filozófiai útja a XIX. században. Tanulmányok a Magyar Zsidó Szemlétről*. Budapest, Magyarországi Zsidó Örökség Közalapítvány. 198 p.
- Kiss Lajos András 2018. *Nagy tér vagy nagy gondolat: Az európai identitás dilemmái*. Budapest, Liget Műhely Alapítvány. 247 p.
- Kiss Viktor 2018. *Ideológia, kritika, posztmarxizmus – A baloldal új korszaka felé*. (Társadalomelméleti Műhely.) Budapest, Napvilág. 339 p.
- Komorjai László 2017. *Idő és folytonosság: A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. (Aspecto-könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 346 p.
- Kocsis László (szerk.) 2018. *Az igazság elméletei*. Budapest, L'Harmattan. 149 p.
- Kovács Gábor 2018. *Két part között mindörökké?* Budapest, Liget Műhely Alapítvány. 318 p.
- Kőváry Zoltán (szerk.) 2018. *Alkotás és élet-történet. Pszichobiográfia a kreativitáskutatásban*. (Imágó könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 342 p.
- Krékits József 2018. *Határhelyzetek és határterületek – Utam a daseinanalízishez*. Oriold és Társai. 284 p.
- Kricsfalusi Beatrix – Kulcsár Szabó Ernő – Molnár Gábor Tamás – Tamás Ábel (szerk.) 2018. *Média- és kultúratudomány: Kézikönyv*. Budapest, Ráció Kiadó. 535 p.
- Laczkó Sándor (szerk.) 2018. *Az idegen*. (Lábjegyzetek Platónhoz; 16.) Szeged, Magyar Filozófiai Társaság – Pro Philosophia Szegedienségi Alapítvány – Státus Kiadó. 454 p.
- Lengyel Zsuzsanna Mariann 2018. *Hermetika és kritikai filozófia: Kant, Heidegger, Gadamer*. (A filozófia útjai.) Budapest, L'Harmattan. 320 p.
- Losoncz Alpár 2018. *A hatalom(nélküliség) horizontja: Hommage à Új Symposium*. Újvidék, Forum. 372 p.
- Lovász Ádám 2018. *Az érzet deterritorializációja: A kiterjesztett észlelés filozófiája*. Budapest, Gondolat. 332 p.
- Márfai Molnár László 2018. *Túlélés és megértés. Alkalmazott etika és esztétika*. Budapest, L'Harmattan. 100 p.
- Márton Miklós – Tózsér János (szerk.) 2018. *Az érzelmek jelentése és a jelentés tapasztalata*. Budapest, L'Harmattan. 239 p.
- Máté Zsuzsanna 2018. *Filozofikum és esztétikum kölcsönviszonyáról – kiemelten a madáchi életműben*. Szeged, Madách Irodalmi Társaság. 654 p.
- Molnár Gusztáv 2018. *Alternatívok könyve IV. – Erdélyi alternatíva*. (Műhely sorozat.) Kolozsvár, Pro Philosophia. 376 p.
- Nemes Z. Mária (szerk.) 2018. *A jelen időzítése: Művészet és időtapasztalat*. Szentendre, Ferenczy Múzeum. 100 p.
- Németh Gábor 2018. *Bioetikai vázlatok – Bioetika és más életerkölségi kérdések*. Budapest, Szent István Társulat. 478 p.
- Nyirkos Tamás 2018. *Politikai teológiák. A demokráciától az ökológiáig*. (Panta.) Budapest, Typotex. 160 p.
- Pintér Judit Nóra 2018. *A krónikus betegségek lélektana – Válság és megújulás*. Budapest, L'Harmattan. 184 p.
- Pongrácz Tibor – Valastyán Tamás (szerk.) 2017. *A tanúsítás bizonyosságai*. Debrecen–

- Eger, Debreceni Egyetemi Kiadó – Líceum Kiadó. 295 p.
- Radnóti Sándor 2018. *A süketnéma Isten és más bírálatok*. Budapest, Magvető. 421 p.
- Seregi Tamás 2017. *Művészet és esztétika*. Szeged, Tiszatáj Könyvek. 282 p.
- Serestély Zalán 2017. *Életmű és környezete. Jorge Luis Borges munkásságának kultúra- és ismeretelméleti, valamint hatalomkritikai vonatkozásai*. (Doktori dolgozatok.) Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó.
- Sik Domonkos 2018. *A szenvedés határállapotai: Egy kritikai hálózatelmélet vázlata*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 246 p.
- Sik Domonkos 2018. *Válaszok a szenvedésre: A hálózati szolidaritás elmélete*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 228 p.
- Sivadó Ákos 2018. *A megértés mestersége*. Budapest: MTA BTK Filozófiai Intézet. 140 p.
- Széplaky Gerda 2017. *Kant hátán a szőr – Művészeti írások*. (Dasein Könyvek.) Budapest, L'Harmattan. 252 p.
- Szilágyi-Gál Mihály 2018. *A félreértés esélyei – Filozófiai, politikaelméleti és retorikai írások*. Budapest, Gondolat. 138 p.
- Szoboszlai-Kiss Katalin 2018. *Alkó demokrácia: Kormányzásról, törvényről, erkölcsről Homérosztól Szókratészig*. Győr, Universitas-Győr. 179 p.
- Takács Ádám 2018. *Az idő nyomai. Michel Foucault és a történelem problémája*. Budapest, Kijárat. 183 p.
- Tillmann József A. 2018. *Az eseményhorizonton túl – Terek, kultúrák, távlatok*. Budapest, Typotex. 212 p.
- Toma Kornélia – Bednarik László – Podlovics Éva Lívia (szerk.) 2018. *Iskola a határon*. Eger, Líceum. 264 p.
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai: Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram. 376 p.
- Tuboly Ádám Tamás 2018. *Egység és tolerancia: A logikai empirizmus tudományos világfelfogása*. Budapest, MTA Filozófiai Intézet. 515 p.
- Vajda Mihály 2018. *Emlékezet. Idegenség. Zsidók és más idegenek*. Budapest, Múlt és Jövő. 200 p.
- Varga Péter András 2018. *A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet. 272 p.
- Veress Károly 2017. *A kommunikáció közegében*. (Tanulmányok sorozat.) Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó.
- Veress Károly (szerk.) 2017. *Emlékezet és felejtés*. (Egyetemi füzetek.) Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó.
- Weiss János 2018. *Lukács György és tanítványai*. Budapest, Áron Kiadó. 267 p.

KÜLFÖLDI SZAKIRODALOM MAGYAR FORDÍTÁSBAN

- Assmann, Jan 2018. *A kulturális emlékezet – Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*. (Javított, új kiadás.) Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz. 324 p.
- Báhir könyve: Tiszta fény*. 2018. Ford. Uri Asaf. Budapest, Atlantisz. 144 p.
- Beltling, Hans 2018. *Faces: az arc története*. Ford. V. Horváth Károly. Budapest, Atlantisz. 435 p.
- Burckhardt, Martin – Höfer, Dirk 2018. *Minden és semmi: A digitális világpusztítás feltárulása*. Ford. Lénárt Tamás. Budapest, Atlantisz. 91 p.
- Chomsky, Noam 2018. *Miféle teremtmények vagyunk?* Ford. Kisantal Tamás. Budapest, Kossuth. 215 p.
- Flavius 2018. *A szofisták életrajzai*. Ford. Szepessy Tibor. Budapest, ELTE Eötvös József Collegium. 198 p.
- Halbwachs, Maurice 2018. *Az emlékezet társadalmi keretei*. Ford. Sujtó László. Budapest, Atlantisz. 375 p.
- Honneth, Axel 2018. *Szenvedés a meghatározatlanságról*. Ford. Weiss János. Budapest, Áron Kiadó. 157 p.
- Huntington, Samuel P. 2018. *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*. Ford. Pusztai Dóra, Gázsity Milla, Geccsényi Györgyi. Budapest, Európa. 648 p.

- Jankélévitch, Vladimir 2018. *Az irónia*. Ford. Mihancsik Zsófia. Budapest, Typotex. 244 p.
- Kant, Immanuel 2018. *A tiszta ész kritikája*. (Mesteriskola.) (Új kiadás.) Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz. 745 p.
- Kant, Immanuel 2018. *A természettudomány metafizikai kiinduló ekvei*. Ford. Blandl Borbála. Budapest, Áron Kiadó. 128 p.
- Kasper, Walter 2018. *Az Amoris laetitia üzenete*. Ford. Görföl Tibor. Budapest, Vigília. 78 p.
- Kálvin János 2017. *Kik a boldogok?* Ford. Nagy Sándor Béla. (Magyarországi Református Egyház Dok.) Budapest, Kálvin. 87 p.
- Klaus, von Stosch 2018. *Az iszlám mint kihívás: Keresztény megközelítések*. Ford. Görföl Tibor. Budapest, Új Ember Kiadó. 211 p.
- Manent, Pierre 2018. *A nemzetek létjoga – Gondolatok az európai demokráciáról*. (Varietas Europaea.) Ford. Szénási Éva. Budapest, L'Harmattan. 60 p.
- Paglia, Vincenzo 2017. *Nővériünk, a halál – Az élet és a halál méltósága*. Ford. Török Csaba. Budapest, Új Ember. 255 p.
- Poser, Hans 2018. *Leibniz*. Ford. Kiss Endre, Rathmann János. Budapest, Gondolat Kiadó. 242 p.
- Rousseau, Jean-Jacques 2017. *Politikafilozófiai írások*. Ford. Ludassy Mária, Kis János, Bakcsi Botond. (Mesteriskola.) Budapest, Atlantisz. 764 p.
- Primavesi, Oliver – Rapp, Christof 2018. *Arisztotelész*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz. 148 p.
- Quante, Michael 2018. *Marxról – Válogatott tanulmányok*. Szerk. Zuh Deodáth. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet. 140 p.
- Stehr, Nico 2017. *A szabadság a tudás leánya*. Ford. Kiss Endre, Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 430 p.
- Scruton, Roger 2018. *Zöld filozófia – Hogyan gondolkozunk felelősen a bolygónkról?* Ford. Szilágyi-Gál Mihály, Zsélyi Ferenc. Budapest, Akadémiai. 420 p.
- Szolovjov, Vlagyimir 2018. *A középkori világszemlélet hanyatlásáról*. Ford. Farkas Zoltán. Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor. 144 p.



E számunk szerzői

HÁRS GYÖRGY PÉTER (PhD) az *Imágó Budapest* szerkesztőbizottsági tagja, a *Kaleidoscope* rovatvezetője. Fő kutatási területei: pszichoanalízis-elmélet, pszichoanalízis-történet, filozófia és pszichoanalízis, pszichoanalízis és irodalom. E-mail: harsgyp@gmail.com

HORVÁTH LAJOS (PhD) a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének adjunktusa. Fő kutatási és érdeklődési területei az elmefilozófia, a fenomenológia és a pszichoanalízis. E-mail: horvath.lajos@arts.unideb.hu

KOVÁCS DÁNIEL ATTILA az ELTE BTK Filozófia Intézetének mesterszakos, végzős hallgatója (témavezetője Bene László), az Eötvös József Collegium Filozófia Műhelyének tagja. Érdeklődése középpontjában az ókori filozófia, azon belül a késő antikvitás és az újplatonizmus áll. Jelenlegi kutatásaiban a kortárs elmefilozófia szemszögéből is vizsgálja az újplatonikus elméleteket. Itt olvasható, Szent Ágoston „elmefilozófiájáról” szóló tanulmánya után Plótinosz önismeretfogalmát fogja kutatni egy ÚNKP pályázat keretében.

LENGYEL ZSUZSANNA MARIANN (PhD) az ELTE BTK Filozófia Intézet Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékének tudományos munkatársa. Kutatási területei a hermeneutika és a fenomenológia, Heidegger és Gadamer filozófiája. Ez év végén jelenik meg *Hermeneutika és kritikai filozófia. Kant, Heidegger, Gadamer* című monográfiája (L'Harmattan, Budapest, 2018).

OLAY CSABA tanszékvezető egyetemi tanár az ELTE BTK Filozófia Intézet Újkori és Jelenkori Filozófia Tanszékén. Főbb kutatási területei: hermeneutika, egzisztencializmus, német filozófia, Heidegger, Gadamer, Hannah Arendt, Frankfurter Iskola, politikai filozófia.

PLÉH CSABA pszichológus és nyelvész, elsősorban a nyelvfeldolgozás kognitív értelmezésével, a pszichológia történetével foglalkozik. Elméleteiben egy többretegű kognitív emberkép elkötelezettje.

E-mail: vispleh@ceu.edu

SÁGI PÉTER TAMÁS az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola analitikus filozófia programjának hallgatója. Fő kutatási területe a szabad akarat, fő érdeklődési területe az elmefilozófia és a metafizika.

E-mail: sagipetertamas@gmail.com

SZEGEDI NÓRA az MTA KIK könyvtárosa, kutatási területe Kant és a fenomenológia.

E-mail: noraszegedi5@gmail.com

Summaries

What the Unconscious Does Not Know

György Péter Hárs

This study is about the nature of unconscious as a partner in dialogue. The question is whether the unconscious may be a dialogical partner at all – a partner in dialogue with itself, a partner between different kinds of unconsciousness, and/or a partner in dialogues between the unconscious and conscious. This incompatibility of dialogue is interrelated with the functioning of the unconscious in time. Time – as a perspective of the conscious existence – presupposes categories like real and false, reflection, understanding, emotion, wanting and so on. These categories are not applicable to unconscious phenomena, hence neither is time. Instead the unconscious features the timeless, not-timely present.

Phenomenal Unconscious and Body Memory

LAJOS HORVÁTH

In this paper my aim is to investigate the relationship between psychoanalysis and phenomenology by means of the concepts of phenomenal unconscious and body memory. In the first part of the paper I will highlight the crucial role of the phenomenological unconscious then the concept of body memory will be introduced that can be interpreted as a special kind of interface between depth psychology and phenomenology. The second part of the paper addresses the role of affectivity and the implicit processes in cases of recollection of traumatic events. In conclusion, a theory of the horizontal unconscious will be explored based on Thomas Fuch's body memory and Tamás Ullmann's affective unconscious conceptions.

Self-knowledge and Self-awareness in Augustine's *De Trinitate*

DÁNIEL ATTILA KOVÁCS

In the second half of his *De Trinitate* (books VIII–XV). Augustine sets out to understand God, that is the holy trinity by means of examining its images in the creation. Since he finds the closest image of God in the self-relational structure of the human intellect (*mens*), he devotes book X to a thorough investigation of self-cognition. He makes a distinction between self-knowledge (*se nosse*) and self-thinking (*se cogitare*) and argues that although the intellect always knows itself, it does not always think itself. In my paper I challenge some existing interpretations of these Augustinian notions and present a new interpretation of his theory of self-cognition.

Johannes Brachtendorf interprets the two modes of self-cognition as radically differing both in their nature and their content. According to him, Augustinian self-knowledge is a kind of minimal self-awareness, through which we are aware of ourselves as a subject of our mental states. Self-thinking, on the other hand, consists of entertaining propositions concerning the nature of the intellect and forming various self-conceptions. Charles Brittain opposing Brachtendorf's interpretation argues that self-knowledge and self-thinking are one and the same activity, the only difference being that self-thinking is the conscious exercising of self-knowledge, an usually unconscious knowledge of the intellect's essence. Moreover, this self-knowledge is identical to the intellect essence, which turns out to be a reflexive act of intellection.

I agree with Brittain that the difference between self-knowledge and self-thinking is one of consciousness, but I argue that Augustine distinguishes different kinds of consciousness. The self-knowledge, which constitutes the intellect's essence is always conscious in the sense of minimal self-consciousness as we experience ourselves as the subjects of our conscious mental states. Contrary to Brachtendorf, I contend that self-knowledge is not identical to this minimal self-awareness, but the latter is only a basic but incomplete manifestation of the former. In self-thinking our self-knowledge in addition to being present as minimal self-consciousness also becomes access-conscious. However, self-thinking requires our complete attention to turn back upon the intellect itself, which is usually hindered by excessive emotional attachment to outside objects and detrimental cognitive habits. In the last section of book X (VII 11 – XII 19) Augustine to demonstrate that the intellect essence is an immaterial reflexive act of intellection, that at the same time serve to guide the reader's attention and facilitate self-thinking. In the analysis of these arguments, I highlight the special way in which phenomenological analysis and metaphysical theory are intertwined in Augustine.

The Question of Subject in Freud: Desire Satisfaction and Sublimation

CSABA OLAY

The paper examines the problem of the subject of desire in Freud's psychoanalysis from two different, but connected aspects, viz. who is the subject of the desire that gets satisfaction in dreams, and who is the subject of the desire that gets satisfaction in sublimation, in cultural and scientific activities? The paper argues that Freud develops a contradictory position concerning the subject in an elementary sense: since dreams are results of dreamwork and cryptic transformations by the unconscious, and at the same time the satisfaction of a desire, Freud is not able to solve a structural problem, namely: who should be conceived as the subject of the desire and of its fulfilment. To hold that it is a subject who is not aware of his or her satisfaction seems paradoxical. The second part of the paper shows that the same structural problem arises concerning the alleged satisfaction in cultural and scientific activities.

On the Cognitive Unconscious

CSABA PLÉH

The review paper starts from a characterization of the rational and the irrational unconscious in the classical philosophical tradition, then presents the ideas of early experimental psychology (Helmholtz, Wundt) on the features of rational unconscious processes. In 20th-century psychology this tradition was followed by the different versions of New Look theories that tried to show the effect of motivational factors on perception. Present day theories of the cognitive unconscious supplemented this vision with another topic, the unconsciousness of sometimes very sophisticated procedural systems. Examples for this are presented regarding language. A comprehensive image of the cognitive unconscious would treat it as a peculiar issues of transitional combination of relatively independent higher cognitive processes.

SÁGI PÉTER TAMÁS

Experiments by Libet and Free Will

In this paper I examine several neuroscientific research papers which all claim that they disprove the existence of free will. They include famous neuroscientific experiments by Benjamin Libet and Chun Siong Soon. First I explain why these neuroscientific experiments may threaten free will. Then I argue that the experiments by Benjamin Libet involve methodological errors and that they are also problematic as regards the definition and significance of Readiness Potential. Furthermore I defend a position that the fMRI studies by Soon et al. are not detailed and precise enough to assert anything of importance about free will. In general I argue that the current neuroscientific experiments are not forcing us to suspend our belief in free will.